

مباحث الوجود والماهية  
من  
كتاب الموقف  
عرض ودراسة

تأليف

د. محمد الطيب

مدرس العقيدة والفلسفة الإسلامية  
بجامعة الأزهر وجامعة قطر

الطبعة الأولى

١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م

---

دار الطباعة الحديثة

٢ درية الشرق بالازهر

# مباحث الوجود والماهية

من  
كتاب المواقف

عرض ودراسة



THE LIBRARY  
OF  
THE UNIVERSITY  
OF TEXAS  
AT  
AUSTIN

تأليف

د. محمد الطيب

مدرس العقيدة والفلسفة الإسلامية  
بجامعة الأزهر وجامعة قطر

الطبعة الأولى

١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م

BP

166.23

T39

1982

MEC

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## الملء - دمة :

١ - إن الباحث البعيد النظر في كتاب « المواقف في علم الكلام » تستوقفه عدة ملاحظات جديرة بأخذها مأخذ التأمل والاعتبار الجادين .. وأولى هذه الملاحظات التي تستوقف الباحث هي : التسلسل المنطقي في البناء الفكري لهذه المواقف التي يمكن اعتبارها نمطا ، أو صورة تعكس - إلى حد معقول - هذا الوجود الخارجي ، مثلا في عالمه : عالم الشهادة وعالم الغيب .

ولعل من المستحسن - قبل أن يقشع بنا الحديث حول هذه الملاحظة - أن نلقى نظرة مجملة على كتاب المواقف ككل ، تشهد بصدق ما نزعناه في هذه الملاحظة .

ينقسم كتاب المواقف إلى أقسام ستة أو إلى مواقف ستة ، ينقل الفكر عبرها على النمط التالي :

## الموقف الأول :

وهو في مقدمات هذا العلم ، وأبرز هذه المقدمات :

١ - البحث في معنى العلم على الإطلاق وانقسامه إلى تصور وإلى تصديق . ثم البحث في العلم الحسي .

٢ — معنى النظر ، وأقسامه ، وبيان النظر الصحيح الذى يفيد العلم ،  
والنظر الفاسد الذى لا يفيد شيئاً ذا قيمة فى عالم المعرفة .

٣ — البحث فى الدليل الذى يفيد المعرفة اليقينية ، والدليل الذى يفيد  
المعرفة الظنية ، وأقسام الاستدلال من : قياس واستقراء وتمثيل ، ثم البحث  
فى الدليل النقلى وهل يفيد اليقين أو لا يفيده .

### الموقف الثانى :

ويتناول ما يسمى بالأمور العامة ، وهى أمور تعم أقسام الموجود  
بإطلاق ولا تختص بقسم واحد بعينه مثل مفهوم : الوجود — الماهية —  
الوجوب والإمكان — الوحدة والكثرة — العلة والمعلول .

### الموقف الثالث :

ويبحث فى الأعراض وأحكامها وأحوالها مثل : الكم — الكيف —  
النسبة — الإضافة .

### الموقف الرابع :

وهو يبحث فى الجوهر وأقسامه مثل : الجسم بوجه عام — الجسم  
المركب — الجسم البسيط — كما يتناول أبحاثاً أخرى مثل : النفس البشرية ،  
النفوس الفلكية ، العقل .

## الموقف الخامس :

يختصر بمباحث الإلهيات ، أى الأبحاث المتعلقة بواجب الوجود من حيث الاستدلال على وجوده ، وصفاته ، ومن حيث أسماءه وأفعاله ، كما يبحث فى هذا الموقف أيضاً عن: الرؤية وأفعال العباد ، والتوليد ، وما يسمى بمسألة : الحسن والقبح .

## الموقف السادس :

وهو الموقف الأخير ، ويتعلق بالسمعيات ، وأبرز مباحث هذا الموقف : مبحث النبوة - المعاد - الإيمان والكفر - الإمامة .

إن النظرة الشاملة لهذه المواقف مجتمعة تقفنا على التسلسل المنطوق الذى زعمناه فى منهج هذا الكتاب : فنبدأ الطريق هناك منهج لا بد من تحديد ملاحظه وإيراد قسماته والاتفاق على سلامة نتائجه والاطمئنان إليها إن سلباً أو إيجاباً ، ولا بد للباحث من اصطلاح المنهج ومن التقيد به قبل أن يضع قدميه على طريق البحث فى العالم المادى أو العالم اللامادى ، وإلا كان رميته فى عمية وكانت انطلاقته من فراغ ، وإنا لنلاحظ على هذا المنهج - الذى نبناه فى جملته ودافع عنه كل مفكرى المسلمين مهما كانت مشاربهم وأذواقهم - أنه منهج مكتمل ، يأخذ فى اعتباره ، أول ما يأخذ ، الضرورات العقلية الموجودة فى فطرة البشر على اختلاف أزماتهم وأمكنهم ، وأعلى هذه الضرورات ما يستعلن فى النفس الإنسانية من تساؤلات حول القضايا الكبرى فى العقل البشرى كقضايا ، الألوهية ، والنفثة والمصير ، والخير والشر ، وما إليها من قضايا الفلسفة المتعالية ، وهى تساؤلات توجد جنباً إلى جنب مع التساؤلات الأخرى التى تتعلق بالمستوى المادى الحسى الذى تشطرب بين جنباته هذه النفس الإنسانية . وإن كل منهج لا يحترم هذه

القساؤلات الإنسانية الخالدة أو لا يأخذ في حسابانه قيمة هذه القساؤلات  
 هو منج مبتور وناقص ، لا يلبث العقل سوى أن يستوحش منه وينكره .  
 - بل ويصاب فيه بخيبة أمل - في أول لحظة يتجاوز فيها نشاطه الفكري  
 حدود هذه المادة وحدود هذه المحسوسات وأولها : حدود الإنسان ذاته .  
 وإن أقل ما يقال في هذا المنهج الذي نلتقي به في بداية كتاب المواقف أنه  
 منهج كامل أو يحاول قدر المستطاع أن يكون كاملاً ، فهو يعتمد أولاً على  
 شهادة الحس ، وعلى الاحتكام إلى الحواس والمحسوسات ، كما يعتمد ثانياً  
 على العقل وبديهياته ، ثم هو يعتمد ثالثاً على الدليل النقلي حين تتوافر له  
 شروط خاصة وحين يطبق في مجال خاص ، ولا شك أن منهجاً يبتنى على  
 هذه الأسس الثلاثة جدير بأن تتوافر له معظم عناصر القدرة على كشف  
 الحقائق إن لم نقل : عناصرها كلها .

وبعد للمنهج فلتنقضي بالأمور العقلية العلمية ، وهي أحق الأقسام الستة بأن  
 تلتو للمنهج مبثورة مادامات مقرراتها ونماذجها ذات صبغة شاملة تتعلق  
 بالعالم المادي واللامادي على السواء . ثم ينتقل بنا الكتاب خطوة في هذه  
 التسلسل فلتنقضي بالعالم الطبيعي الذي يمكن استكشافه ودراسته في أهم مظهره :  
 الجواهر والأعراض ، وإذن فلابد من تخصيص قسم لدراسة الأعراض  
 وأحكامها . ( الموقف الثالث ) ، وقسم لدراسة الجواهر وأحكامها .  
 ( الموقف الرابع ) . وهنا تنتصف المرحلة أو ينتصف الطريق ، وهنا  
 أيضاً تقف كل الفلسفات المادية بكل آمالها وطموحاتها ، وتلقى بعضاً  
 القسار غافلة - أو متغافلة - عن النصف الآخر ، برغم من تلامس الحدود  
 ونفاكها ونجاورها ، ولما نارتها في عمق العقل البشري علامات استفهام  
 حرجية لا تمكن الإجابة عنها إجابة تجمت جنود الهلك والارتياح إلا مع  
 اقتراض ضرورة المرحلة الثانية وضرورة النصف الثاني ، واعتبارهما بمثابة

بمدين لمقدار واحد أو وجهين لعملة واحدة ان صح لى مثل هذا التعبير .

ومن منطلق هذه الضرورة تظهر الميتافيزيقا وتستمد شرعيتها كعلم له مجال محدد ، كما أن له دوراً بالغ الأهمية فى دنيا الناس يتمثل أول ما يتمثل فى الكشف عن الإجابات العديدة على هذا النمط من الأسئلة المحيرة .

وهنا نلتقى فى كتاب المواقف بالموقف الخامس الذى يتخصص فى طرائق البحث عن الله تعالى ، وعما يتعلق بذاته وصفاته وأفعاله ، وكل ما يمكن دخوله - عادة - فى مباحث الإلهيات من تصورات عقلية لا أبلغ لو قلت : إنها بلغت حد الاستقصاء التام .

ثم يحىء الموقف السادس الذى يعالج موضوع السمعيات ، مرتبطاً مع الموقف السابق بعلاقة وثقى لا تنفصم ، لأن العقل إذا اطمأن إلى قضية الألوهية وصدق بها فلا بد له من الإصغاء إلى قضايا سمعية تنتمى إلى طور غير طور العقل ، وإلى مقاييس غير مفايسه ، إنها القضايا التى لو لم يسمعها من هذا المصدر لما أمكنه أن يتوصل إليها أو يستقل بمعرفةا ، وهنا يدرك العقل أنه وإن كان له مجال أو ميدان هو فيه المحور وقطب الرضى الذى به تهاسك الأمور والأشياء وتكتسب قيمتها وخصوبتها وثمارها ، فإن ثمة مجالاً لا يملك فيه إلا ينبهه فينتبه ، ويعرف فيعرف ، ويشار إليه فيدرك ويعلم .

ان كتاب المواقف - أو مثله معظم تراثنا العقلى القديم - حين يؤخذ بهذا الاعتبار فإنه يمثل نهجاً محكماً ينتقل بالعقل من المقدمات إلى النتائج ومن المحسوس إلى المعلوم ، ومن المعلوم إلى عالم الغيب ليصل فى النهاية إلى تصور أبعاد هذا الوجود تصوراً حقيقياً تطمئن إليه النفس ويقر به قواها .

٢ - والملاحظة الثانية الجديرة بالاعتبار في هذا الكتاب هي تقديم دراسة الأمور العامة على جميع الأبحاث الأخرى من طبيعية والهيمنة وسمعية ، وقد عرفنا أن العلة في هذا التقدم ما في طبيعة الأمور العامة من العموم ومن التجريد الشديدين بحيث يمكن استقلال نتائجها والإفادة منها في بقية المواقف الأخرى التالية لها ، وكأن الأمور العامة - بهذا الاعتبار - تأسيسات عقلية عامة يجب أن تشكل المنطلقات الفكرية لدراسة الجواهر أو الاعراض أو الإلهيات والسمعيات ، وفيما اعتقد فإن الإلهيات في كتاب المواقف - بل وفي علم الكلام والفلسفة الإسلامية بوجه عام - تتأسس على دراسة الأمور العامة ، وأن فهمها فهماً دقيقاً لا بد فيه من فهم الأمور العامة أولاً ، وكدليل على ذلك فإن صفة القدرة الإلهية ذات ارتباط وثيق بمشكلة جمل الماهيات ، كما أن صفة الوجود لا تفهم أبعادها فهماً واعياً إلا إذا فهم أولاً مبحث الوجود في الأمور العامة وفهمت التفريعات التي قبلت حول علاقة الوجود بالماهية ، بل ولا يمكن تقويم الاستدلال على وجود الله تعالى بحدوث العالم إلا إذا أخذ في الاعتبار كل ما قيل في الحدوث والإمكان ، وهما مبحثان مستقلان من مباحث الأمور العامة .

واذن فدراسة هذه المباحث في بداية الطريق أمر لا مفر منه إذا أردنا لدراسة الإلهيات أن تكون ذات كيان فلسفي مكين ، ذلك أن الإلهيات إنما تستمد تأسيسها العقلي من أبحاث الأمور العامة ، ولعل هذا ما يفسر لنا الإحالات الكثيرة في صلب الإلهيات على مباحث الأمور العامة .

وليس من الحكمة - فيما أرى - ألا يتاح للدارس المتخصص في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، إلا هذا القدر اليسير من مباحث الإلهيات والسمعيات فقط دون بقية الأبحاث الأخرى التي نجدتها أكثر خصوصية وثراء وتريّة للأذهان والعقول ، بل وأدعم أن دراسة الأمور العامة والطبيعات في علم الكلام والفلسفة لم تعد ترفاً عقلياً ولم يعد المشتغل بها



رجل جدل وسفسطة وقراع ألفاظ ، بل هذا اللون من الدراسة أصبح  
أمراً أساسياً لا مفر منه لتكوين نظرة نقدية جادة لمفاهيم فلسفة معاصرة -  
مثل مفهوم الديالكتيك الطبيعي في الفلسفة الماركسية ، أو مثل مفهوم  
أزلية المادة وأزلية الحركة في الفلسفات المادية بوجه عام - ولا ينبغي  
أن يتوهم القارئ أننى أدعو إلى معارضة هذه الفلسفات الحديثة أو المعاصرة  
بفلسفات العصور الوسطى منطقاً بمنطق ، وطبيعة بطبيعة ، فأنا أدرك تمام  
الإدراك البعد التاسع بين هاتين الفترتين من الزمان من حيث المنهج العلمى ،  
والقضايا العلمية ، بل والإطار الفلسفى ذاته .

إن كل هذه أمور لا سبيل إلى المناظره بينها مناظرة دليل لدليل أو  
حجة لحجة ، لكن أدرك فى ذات الوقت أن المسائل التى يقع فيها الخلاف  
بين الفلسفة المادية التى تفكر كل شئ وراء المادة ، والفلسفة الإلهية التى  
لا تصور أن تكون المادة هى نقطة البداية فى هذا السكون ، هى مسائل  
ميتافيزيقية فى المقام الأول ، وبالتالي فإن الحوار حولها حوار ميتافيزيقى  
خاص ، فكلام المادى وكلام الإلهى فى هذه المشكلات كلام ميتافيزيقى  
بغير شك . وإلا فكيف للحس أو للعلم التجريبى - الذى لا تمل الفلسفات  
المادية من زعمه والتمسح به - أن يحسم قضية العلة الأولى أو يحسم أمر  
الخلاف حول أسبقية الفكر أو المادة بوسيلة تجريبية لا تخطئها العين  
الأذن أو اليد أو الأنف !

بل كيف يمكن أن تستفى التجربة العلمية أو الخبرة الحسية فى هذه  
القضايا ، ولو كانت للتجربة يد تطول هذا المجال لما نفأت - من الأساس -  
فلسفة مادية وأخرى ميتافيزيقية ، ولما أمكن أن يكون ثمة اتجاه مادى  
وآخر إلهى ، وليكان الأمر قد حسم منذ القدم السحق لصالح طرف من هذين  
الطرفين حسب المعطيات الحسية للتجربة العلمية التى تفتينا فى هذه القضايا ؟

وإذا كان نمط التفكير في مثل هذه القضايا الماورائية نمطا ميتافيزيقيا محضا فإن الفلسفة الإسلامية - وعلم الكلام - من أبرز الفلسفات التي طرحت في هذا الموضوع تصورات كشفت عن الربط الوثيق بين الطبيعة وما بعد الطبيعة أو بين الفيزيقا والميتافيزيقا، وإن دراسة الأمور العامة في هذا المقام - أيضا - تغدو أمراً له قيمته المتميزة، ولست أفهم كيف ينسئ للمثقف المسلم أن يكون على بينة بما في الفلسفات المادية من نقاط ضعف لو لم يكن على بينة بما قاله الفلاسفة المسلمون في قانون التناقض وفي مفهوم الوجود، ومشكلة العلية ومشكلة الحركة والزمان والمكان... الخ. هذه المشكلات الفلسفية التي كانت تتصل بصورة أو بأخرى بما كان يسمى بعلم الطبيعة أو العلم الطبيعي في فلسفة العصور الوسطى.

ومرة أخرى لآتمارى في أن العلم الحديث المتطور قدما قد تجاوز معظم نتائج هذه الأبحاث المدرسية في ميدان العلوم الطبيعية إن لم نقل كل هذه النتائج. ولكن هذه المشكلات إن كانت تتصل في أحد طرفيها بعالم المادة فإن الطرف الآخر يلاصق مشكلات ميتافيزيقية في لحتها وسداها. ولأمر ما بحث علماءنا الأقدمون بعض القضايا الطبيعية - كالحركة مثلاً - مرتين: مرة في الفلسفة الطبيعية باعتبارها ظاهرة مادية تحكم الجسم الطبيعي، ومرة أخرى في الفلسفة الإلهية باعتبارها قضية يبرهن على حدوثها وحدوث المادة التي تكون فيها، ولا شك أن العلم التجريبي الذي يحكم عصرنا هذا قد قلب ما تخصصت عنه هذه القضايا الطبيعية رأساً على عقب وأن ما قاله ابن سينا أو البيروني أو الرازي في هذا المجال قد تغير شكلاً وموضوعاً بحيث لا يمكن المقارنة والمناظرة بين هذا وذاك اللهم إلا إذا كان من باب البحث في تاريخ العلم ورصد منحنياته ومنعطقاته عبر هذا التاريخ المطاؤل، وهذا أمر بدى لا يعقل أن يكون محل جدل أو نقاش، فهو منطق التطور في حياتنا ذلك الذي لا يدع ظاهرة من الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية

ولا يخصصها لمنهج الكشف عن الجديد ثم استبدله بالقديم واحلاله محله ، بل إن كل نظرياتنا العلمية التي تبهر عقولنا الآن سوف يحلها هذا القانون بعد قرن أو قرنين من الزمان إلى أحاديث من أحاديث الأقدمين التي نغمر من الإشفاق أكثر عما نشير من الانهار .

ولكن هل يبسط ذلك التطور في المجال المادى ظله على المجال الميتافيزيقي فيلغى هذه الأسئلة الخائفة التي تتعلق بالمشكلات الأزلية في عقول الناس ؟ أعتقد أن العلوم التجريبية مهما قدر لها من الارتقاء والتطور فإنها لن تمس هذه الأسئلة ولن تلج بجالها بحال من الأحوال ، بل وأعتقد أن هذه التساؤلات الأزلية في أذهان الناس لم تتغير ولم تتبدل على طول التاريخ البشرى وإن اختلفت عنها الإجابات من عصر إلى عصر أو من فريق إلى فريق في العصر الواحد . وإن وجود مثل هذه التساؤلات جنبا إلى جنب مع تطور العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية إن هو إلا حجة على قاصر هذه التساؤلات في لب العقل البشرى وجوهره . وعلى تأكيد الضرورة القصوى لقيمتها الأساسية في حياة الناس .

ولست أدري كيف يمكن أن تكذب هذه التساؤلات أو تزيف ، بل ويلقى في النار بكل ما قيل جوابا عنها لمجرد أن مختبرات المعامل والأجهزة الحديثة لا تتناول مثل هذه القضايا أو لمجرد أن نهجا فلسفيا معيناً يحصر مقياس التحقيق والتزيف في الواقع الحسى لهذا العالم ويعتبر أية قضية من القضايا تخرج عن نطاق التجربة والخبرة الإنسانية كلاماً لغواً وألفاظاً زائفة لا معنى تحتها ؟

إن تحديد مقياس الحق والباطل بالتجربة العلمية أو بالخبرة الإنسانية ، فوق أنه لا يحمل الاشكال ، فإن قصارى أمره أن يؤدي إلى التوقف في مثل

هذه القضايا والامتناع عن الحكم عليها سلباً أو إيجاباً، ولو أن أصحاب هذه المناهج توقفوا في هذه القضايا انطلاقاً من أن مناهجهم التي طمأنو إليها لاتنال هذه القضايا لكانوا أصحاب دعوى منطقية مقبولة وملتزمة .

أما أن يحكم عليها بالتكذيب مرة وبالتزيف أخرى اعتماداً على مناهج غريبة عنها فهذا هو عدم الاتساق المنطقي بعينه .

ثم إن التجربة العلمية ، أقل ما يقال فيها إنها أمر محايد ، وإن كنا نرى أن التجربة العلمية بوقوفها دائماً على السبب القريب المباشر تثير باستمرار موضوع العلل القصوى البعيدة ، وهو موضوع حيوى تثيره التجربة الحسية ذاتها ، ولا ينحسم أمره إلا بقانون عقلى هو قانون العلية العام ، نقول: إن التجربة العلمية وإن كانت بطبيعتها لاتثبت الميتافيزيقا فإنها بطبيعتها أيضاً لاتنفي الميتافيزيقا بل ولاتقلل من شأنها ، والمصدر الوحيد الذى على أساسه تثبت القيمة الموضوعية لهذه القضايا أولات تثبت هو البرهان العقلى المؤسس على البديهيات العقلية التى هى أعدل الأشياء قسمة بين الناس .

من هذا المنطلق أرى أن دراسة هذه المقدمات فى تراثنا العقلى أمر لا مفر منه للباحث فى تيارات العصر الثقافية بحيث يرتد إليه كلما غلمت الشكوك والاباطيل فى أفق الحقائق ،

٣ - والملاحظة الثالثة التى تتجلى فى هذا الكتاب هى الدقة المناهية فى تحديد المعانى والألفاظ جميعاً ، والإيجاز الذى يضع القارئ أمام المشكلات مباشرة ، وفيما أعتقد ، فإن كتاب المواقف ربما يكون أحد الموسوعات الفلسفية القليلة التى تبرز فيها هذه المهارة النادرة : الدقة مع الإيجاز، وهو بهذه الخصيصة قد يبدو كتاباً ذا أسلوب جاف عسر، أو هكذا يسود هذا الانطباع فى نفس الباحث فى بداية الأمر ، أما حين تتكشف له المبادئ العقلية المترامية الأطراف من وراء هذا الأسلوب الدقيق البليغ فى آن واحد ، فإنه يكون أمام عبقرية تفرض نفسها فرضاً فى هذا المجال

ولك أن تعقد مقارنة سريعة بين كتاب المواقف وكتاب المباحث المشرقية للرازي . والكتابان يضربان على وتر واحد - لئلا يرى أن الإيجي فاق الرازي بالدقة والإحكام القدرة على موازنة اللفظ بالمعنى موازنة تدعو - في كثير من المواضع - إلى الدهشة والإعجاب .

ثم إن المواقف يتميز بميزة الشمول واسقيعاب المذاهب والتيارات العقلية التي سادت في الفكر الإسلامي من قبل الإيجي ، والكتاب بهذه الخصيصة يعتبر دائرة معارف فلسفية لا هوتية تعكس الفكر الفلسفي الديني في هذه الحقبة التاريخية وتصوره تصويراً لا أبالغ لوقلت إنه شارف حد الكمال ، وحسبك أن تعلم أن الإيجي كان يستقصى في كل المسائل المعروضة في كتابه هذا مذاهب الفلاسفة من ناحية ومذاهب المتكلمين من ناحية أخرى، وكان يفصل باستمرار بين مدرسة المعتزلة ومدرسة الأشاعرة التي ينتهي إليها .

ولقد كان عرضه لأراء الفلاسفة وغيرهم عرضاً موضوعياً إلى حد كبير بحيث يترك انطباعاً قوياً بأن مهمته مقصورة على عرض هذه المذاهب مجرداً من رأيه الشخصي ، وإن كان في نهاية المبحث - وأحياناً في بدايته - يعرض لنظرة الأشاعرة ويحرص عليها حرصاً بالغاً .

٤- والملاحظة الأخيرة التي تفرض نفسها في هذا الكتاب هي ملاحظة سلبية في هذا العمل الرائع الذي اضطلع به الإيجي ، وهي لا تنقص من قدره ولا من قدر كتابه . إن المقارنة بين كتاب المواقف وكتاب المباحث المشرقية للرازي ( المتوفى ٦٠٦ هـ ) تؤكد أن الإيجي كان يقفو أثر الرازي في كثير من قضايا الكتاب ، ويتفقد بخطاه وبأفكاره إلى حد كبير ، وصحيح أن الإيجي والرازي يجمعهما فكر واحد هو فكر الأشاعرة ، وأن اتفاق الانجاء

الفكرى بينهما مما يصح اتباع اللاحق منهما السابق، ولكن هل يكفى الاتفاق  
فى المذهب العقلى بين فيلسوف ومتكلم لأن يجعل أحدهما أشبه بأن يكون  
ظلاً للآخر ١٩

وفى يقينى أن الإيجى لو قدر له أن يتخلص من تأثير الرازى لكان قد  
أبدع أكثر مما أبدع وأجاد أكثر مما أجاد. ولعل هذا الذى نفتقده عند  
الإيجى نجده عند تلميذه التفتازانى ذلك الذى احتفظ لنفسه بقدر كبير من  
الحرية الفكرية والتأمل الذاتى، فكان لا يبال أن ينقد الرازى وغيره.  
ويكشف عما فى آراء الأقدمين من إيجابيات وسلبات على السواء، ولذلك  
كان كتاب المقاصد - فيما أعتقد - خطوة متقدمة بالنسبة لكتاب المواظف  
فى هذا الميدان، وإن كانت السمة الغالبة على عقلية مصر كله آنذاك أنه  
عقلية تمثل وهضم لاعقلية إبداع وخلق.

ومهما يكن من أمر هذا الجانب السلبى، فلا تزال قيمة الكتاب تتمثل  
فى أنه دائرة معارف جامعة لأشهر التيارات الفلسفية والكلامية فى الإسلام  
حتى القرن الثامن الهجرى.

٥ - أما صاحب الكتاب فهو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار  
القاضى عضد الدين الإيجى ولد بإيج، ولا يعرف تاريخ مولده على وجه  
التحديد، تصفه معظم المصادر التى ترجمت له بأنه كان إماماً فى المعقول، وله  
قدم راسخة فى الأصول والمعانى والعربية، كما تصفه بأنه كان كريم النفس،  
كثير المال كثير الإنعام على طلابه.

وقد تخرج على يديه تلاميذ عظام، من أشهرهم:

١ - شمس الدين الكرملى.

٢ - زين العابدين العقيقى.

أما مؤلفاته فلهما على الإطلاق : كتاب المواقف فى علم الكلام ، والكتاب يشتمل على مواقف ستة - كما يثناه سلفا - وكل موقف منها يعتبر كتابا مستقلا ، ويتفرع عن كل موقف « مرصد » ، وهذه المراصد توازى الأبواب بالنسبة لنظام التبويب العام فى الكتب ، ثم يتفرع عن المراصد « مقاصد » ، توازى الفصول فى الكتب الأخرى .

ونلاحظ أن تليذه التفتازانى بنى كتابه المقاصد على « مقاصد » ستة ، ينقسم كل مقصد منها إلى فصول ، كما ينقسم كل فصل بدوره إلى مباحث .

ولقد عرف كتاب المواقف فى العالم الغربى منذ قرن ونصف قرن من الزمان تقريباً حيث نشر « سورنس » الموقفين الأخيرين بشرح الجرجاني سنة ١٨٤٨م فى ليبسك ، كما نشرت طبعة كاملة للكتاب فى القسطنطينية سنة ١٨٣٩م (٢) .

وقد شرح المواقف كثيرون مثل الكرمانى والأبهري والطومى والمولى حيدر المروى وغيرهم ، إلا أن شرح السيد الشريف الجرجاني يعتبر أهم هذه الشروح وأدقها على الإطلاق . وقد وضعت حواش على هذا الشرح بلغ عددها اثنتين وثلاثين حاشية أو تزيد (٣) .

---

(١) السيوطى . بغية الوعاة ... ج ٢ ص ٧٥ ، مصر ١٩٦٥ ، ابن حجر العسقلانى : الدرر الكامنة ... ج ٥٢ ص ٢٢٩ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مجلد ٣ ص ١٨٧ .

(٣) أنظر ترجمة الإيجى فى ذيل كتاب المواقف ، سلسلة مطبوعات فى علم

ومن كتبه الأخرى :

• العقائد العضدية في علم الكلام . مطبوع ، وقد شرحه جلال الدين الدواني وعليه تعليقات وحواش كثيرة .

• جواهر الكلام ، وهو مختصر لكتاب المواقف . مخطوط .

• الرسالة العضدية في علم الوضع ، مطبوع .

• المدخل في علم المعاني والبيان والبديع (١) .

• • •

مات مسجوناً بقلعة کرمان سنة ١٧٥٦ هـ .

٦ - أما الهدف من هذا البحث فهو في المقام الأول التعرف من المصادر الأصلية على ما قاله مفكرو الإسلام من فلاسفة ومفكرين حول أساسيات التفكير العقلي ، والتي تتمثل في المقام الأول في بحث الأمور العامة التي هي : الوجود والعدم - الماهية - الوجوب والإمكان والامتناع - الوحدة والكمية - العلة والمعلول ، ثم عرض ما أفهمه بأسلوب مبسط ميسور . وقد كتبت في طريقة العرض بين أمرين :

(١) تقديم نصوص المواقف في فقرات مرقمة ، تتلو كل فقرة دراسة توضح النص المرقم بأسلوب سهل يقرب لغة هذه النصوص إلى لغة العصر وأساليبه .

(ب) أو عرض المضامين الفلسفية التي تشتمل عليها مباحث الأمور العامة دون الارتباط بتقديم النصوص .



ولقد لجأت إلى الطريقة الأولى لرغبة منى - ملحة - فى تحديث هذه النصوص - إن صح هذا التعبير - أو فى تجاوز الأصالة مع المعاصرة ، ولكن بدا لى بعد دراسة هذين المبحثين اللذين يشتمل عليهما هذا الكتاب الذى أقدم له ، أن هذا الأمر يحتاج إلى طاقات عقلية كبرى ، وإلى تمرس طويل مع هذا التراث الطويل العريض العميق ، وأن الأمر بهذه المحاولة المحدودة ظل على حاله تقريباً من بقاء المفارقات الشاسعة بين أصالة النص وسهولة العرض . ولهذا السبب نفسه سوف ألتجأ إلى الطريقة الثانية لتكميل بقية أبحاث الأمور العامة فى كتاب قال إن شاء الله .

هذا وقد اعتمدت فى فهم النصوص المقدمة فى هذا البحث على الكتب التالية :

١ - شرح المواقف للجرجاني ، وهذا أمر لا مفر منه ، فلو لا هذا الشرح لظل كتاب المواقف أقرب إلى الألفاظ التى لا يعرفها إلا خاصة الخاصة .

٢ - كتاب المباحث المشرقية للإمام الرازى وهو كتاب أساس لكتاب المواقف .

٣ - إلهيات الشفاء لابن سينا وهو كتاب معروف ، وقيمته فى هذه الأبحاث أوضح من أن ينص عليها ، والإيجى كثيراً ما يحيل إليه ويستشهد بنصوصه .

٤ - كتاب شرح المقاصد للتفتازانى ، وقيمة هذا الكتاب تنبع أولاً من أن التفتازانى تلميذ الإيجى . وثانياً لما يتميز به هذا الكتاب من متابعة دقيقة لأراء الإيجى ونقدها وتقويمها باستمرار .

وهذا بالإضافة إلى الشرح الممتاز الذى اضطلع به الجلال الدوانى على

المقائد العضدية ، وحواشي المرجاني والخالخالي وعبد الحكيم والسيالكوتي  
وكلها مصادر أصيلة في موضوع البحث .

وبما ينبغي أن أتبه إليه أتني كثرت أتجاوز في مواطن قليلة جداً بعض  
النصوص أو بعض المباحث الجانبية التي كانت تبديلي غير ذات شأن  
في المبحث الرئيسي ، حرصاً على وحدة الموضوع وابتعاداً به عن تعقيدات  
وتفريعات هي أقرب إلى الجدله منها إلى البرهان العقلي .

وبعد /

فإن يكن هذا البحث قد تقاصر دون بلوغ الهدف ، فلا لشك فيه أنني  
أقمت منه الكثير والكثير .

د / أحمد الطيب

الدوحة - قطر ٦ رجب ١٤٠٢ هـ

٢٩ / ٤ / ١٩٨٢ م

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله .

الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله .  
والحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله .

الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله .  
والحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله .

والحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله .

# الباب الأول

مباحث الوجود العدم

100

100

100

## الفصل الأول

### مشكلة تعريف الوجود

١ - المقصد الأول في تعريفه ، قليل : إنه بدىي لوجوه .

يدور هذا المقصد حول مباحث تتعلق بمسألة : « تعريف الوجود » ، وقد نشأت هذه المشكلة من اختلاف وجهات النظر حول مفهوم الوجود : هل هو مفهوم نظري ، أى من المفاهيم التى يعجزها الخفاء والغموض ، وبالتالى تحتاج إلى توضيح وتعريف ؟ أو هو مفهوم بدىي بين يده بذاته عن الاستقبات بحد أو رسم ؟ وإذا كان الوجود مفهوماً نظرياً فبماذا يعرف ؟ وأي نوع من أنواع المفاهيم الأخرى يمكن أن يستخدم في تعريفه ؟ بل إذا كانت قوانين المنطق تنص نصاً على ضرورة أن يكون المعرفة أجلي وأوضح من المعرفة فهل تمت من المفاهيم ما هو أجلي وأوضح من مفهوم الوجود حتى يؤخذ حداً أو جزءه حد في شرح ما هيته ؟ .

اتجاهات ثلاثة نلتقي بها ونحن بصدد البحث في هذه المشكلة :

اتجاه يرى أن الوجود مفهوم بدىي وهو - لذلك - غير قابل للتعريف .

وثان يذهب إلى العكس ويقرر أنه مفهوم نظري مكتسب وذو تعريف .

وثالث يتكبر إمكان تصور هذا المفهوم من الأسس فضلاً عن تفصيل القول في بدايته واكسيته .

## الاتجاه الأول : الوجود مفهوم بديهي .

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن مفهوم الوجود من المفاهيم الأولية البديهية الفطرية ؛ لأنه أعرف المفاهيم وأظهرها وأسبقها تصورا وحصولا لدى النفس ، ويترب على هذا القول أن يصير مفهوم الوجود - في تصور - مستغنيا عن أية استدلالات أو وسائط أخرى يكتسب بها ، إذ كل ما عداها من مفاهيم إنما يأتي بعده في مراتب التصور والاستنبات ، فالوجود مفهوم فطري قبي ، وكل المفاهيم الأخرى التي قد يظن أن تؤخذ في تعريف الوجود هي مفاهيم بعده ، وبالتالي هي بالضرورة أقل بداهة وأقل وضوحاً من مفهوم الوجود ، أو قل ؛ إنها أخفى من مفهوم الوجود ، ولا يمكن في قوانين العقل أن يدل الأخفى معرفة على الأظهر معرفة .. وهذا يعني أن الوجود :

أولاً : مفهوم فطري قبي .

ثانياً : لا يمكن أن تناله التعاريف والحدود ، إذ معنى بداهة مفهوم ما من المفاهيم أنه غير قابل - على وجه الإطلاق - للتحديد .

وإذا كان الأمر كذلك فكيف أمكن لصاحب المواقف أن يقول : إنه بديهي لوجوه ؟ أليست هذه الوجوه التي يحكمها عن أصحاب بداهة الوجود استدلالات على هذه البداهة ؟ وإذن فكيف يوصف الوجود بالبداهة وفي نفس الوقت يستدل عليه بوجوه ؟

لن هذا ليس الذي قد يتطرق أحياناً إلى الذهن إنما ينشأ من الخلط بين مرتبتين متخالفتين من مراتب تصور الوجود . فهناك - أولاً - : مرتبة تصور الوجود ، وهناك - ثانياً - : مرتبة بداهة هذا التصور ، وفي المرتبة الأولى - أعني تصور الوجود - لا يمكن أبداً متى قلت : تصور بديهي ، أن أستدل على هذا التصور ، فالوجود في هذه المرتبة

بديهي بمعنى أنه من التصورات الأولية التي لا يستدل عليها، وعلى ذلك تكون وجوه الاستدلال التي يذكرها القائلون ببداهة الوجود لا تتجه إلى الوجود باعتبارها تصورا بديهيا لأن تصور البديهي أمر لا يكتسب بأي وجه من وجوه الاستدلال.

أما المرتبة الثانية فهي تلك التي تشرح فيها بداهة تصور الوجود، أي تلك التي يستدل فيها على أن تصور الوجود بديهي، وهي بهذا الاعتبار لا شك أنها مرحلة متأخرة عن المرحلة السابقة لأن مرحلة تصور الوجود تسبق مرحلة معرفة طبيعة هذا التصور وهل هو بديهي أو غير بديهي، فالاستدلال في هذا المقام إنما ينصب على بداهة التصور لا على تصور الوجود ومن هنا قيل: بداهة التصور صفة خارجة عنه فجاز أن تكون مطلوبة له بالبرهان،<sup>(١)</sup> بل إن من المقرر في أبحاث العلم وتقاسيمه أن بداهة العلم بشيء لا يستلزم العلم البديهي ببداهته، ولذا يستدل عليها<sup>(٢)</sup>، وهذا أمر لا غبار عليه من الوجهة المنطقية؛ لأن القائلين ببداهة هذا التصور والقائلين بكسبيته لا بد لهم من حجج وبراهين يقدمونها بين يدي دعوائهم في هذا الموضوع.

ونخلص من ذلك إلى أن الاستدلالات التي يذكرها أصحاب بداهة الوجود إنما هي استدلالات على بداهة تصور الوجود.

يبد أن كثرة من الفلاسفة الذين وضعوا هذه القضية موضع البرهنة والاستدلال يرون أن تصور الوجود بديهي وأن الحكم ببداهة هذا التصور بديهي كذلك، فإذا يكون وضع هذه الاستدلالات التي انصبت على هذا الحكم البديهي؟ هل تكون استدلالات على الحكم البديهي وبالتالي تتهاوى

(١) الجرجاني: شرح المواقف ج ٢ ص ٧٧.

(٢) حنين جلي في تطبيقاته على شرح المواقف ج ١ ص ٦٢.

قاعدة: البديهي لا يستدل عليه ؟ أو أنها لا تكون استدلالات بالمعنى المنطقي المفهوم ؟؟ وحقيقة الأمر أن هذه الاستدلالات إنما هي بمثابة علامات تنبه على بداهة هذا المفهوم ، وليست بمثابة الاستدلالات أو البرهنة على هذه البداهة ؛ فالذهن قد يغفل أحيانا عن مثل هذه البديهيات فتجوز هذه الوجوه الاستدلالية لتنبيه الذهن وتلقته إليها ، فالبدهي لا شك أنه لا يستدل عليه ولكنه قد يحتاج إلى أن ينبه عليه ، يقول الرازي : داعلم أن التعريف على وجهين : أحدهما أن يكون الغرض منه إفادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل (معلوم) ، وثانيهما : أن يكون الغرض منه التنبيه على الشيء بعلامة منبهة وإن كانت أخفى من المعروف في نفس الأمر ، فتعريف الوجود على الوجه الثاني جائز وأما على الوجه الأول فهو غير جائز ، (١) .

وجملة القول في هذا الموضوع أن الاستدلالات التي يذكرها القائلون ببداية الوجود لا تقدر أبداً في القاعدة العقلية التي تقرّر استخالة الاستدلال على البديهي ، ؛ لأن هذه الاستدلالات إما أن تكون براهين عقلية على بداهة التصور إن اعتبرنا أن بداهة تصور الوجود قضية نظرية تطلب بالبرهان والدليل ، وإما إن تكون إشارات تلقف الذهن إلى هذه البداهة إن اعتبرنا أن الحكم في هذه القضية أمر بدهي كذلك (٢) .

#### (١) المباحث المشرقية ج ١ ص ١٠

(٢) لست أردى كيف يصح أن يقال : إن الحكم ببداية تصور الوجود أمر بدهي ؟ إن مجرد الاختلاف حول تصور الوجود وهل هو بدهي أو نظري ينقل القضية برمتها من مجال البداهة إلى مجال النظر ، ومن المعروف أن بعض المدارس أنكرت بداهة الوجود ، بل إن بعضها منها - كما سنعرف - أنكر إمكان تصور الوجود أساساً ، فهو إذن مفهوم من المفاهيم المتنازع فيها ، والمفهوم الذي لا تتفق عليه أكتريه العقول لا يوصف بأنه مفهوم بدهي فذلك أن يكون الحكم ببدايته أمراً بدهيّاً .



## أدلة القائلين ببداهة الوجود :

٢ - الأول : أنه جزء وجودى وهو متصور بالبدية ، وجزء المتصور بالبدية بديهى ، وعلى التناول : فلا بد بدون الانتهاء إلى دليل يلزم من وجوده وجوده ويكون وجوده ضرورياً دفعاً للتسلسل ، وبه يتم الدليل . أو أقول : ولا دليل عن سالتين . فلا بد من مقدمة موجهة قد حكم فيها بوجود المحمول الموضوع وأنه يستدعى تصور الوجود المطلق . .

وجوابه : أنا لا نعلم أن وجودى ، حقيقة ، متصورة بالبدية ، نعم : أنا موجود ، تصديق بديهى وأنه لا يستدعى تصور وجودى بالمكنه بل باعتبار ما ، كما أن أحد طرفيه ، أنا ، والمشار إليه به ، أنا ، حقيقة غير بديهية . قوله : فلا بد من الانتهاء إلى دليل وجوده ضرورى ، ، قلنا : ممنوع ، نعم لا بد من دليل هو ضرورى ، وأما وجوده فلا ، إذ قد لا يكون له وجود ، فإننا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودهما فى الخارج .

قوله : الموجهة ما حكم فيها بوجود المحمول الموضوع ، ممنوع . بل ما حكم فيه بأن ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول ، وقد لا يوجدان . .

## الدليل الأول من أدلة القائلين ببداهة الوجود :

إن الوجود العام جزء من الوجود الخاص . والوجود الخاص بديهى ، فالوجود العام الذى هو جزؤه بديهى كذلك ، ضرورة أن جزء البديهى بديهى أيضاً . ومبنى هذا الدليل يعتمد على أمرين :

الأمر الأول : أن مفهوم وجودى أنا المصدق مفهوم بديهى ، لأننى أدرك وجودى إدراكاً بديهياً لا أحتاج فيه إلى واسطة من برهان أو دليل ،

بل هو وجود مشعور به شعوراً حاصل لدى الذات باستمرار مهما اختلفت بها الأحوال والظروف والملازمات .

الأمر الثانى : هو أن مفهوم الوجود العام أو الوجود المطلق جزء من مفهوم وجودى الخاص ؛ لأن المطلق — كما هو معلوم — جزء من المقيد . فلو حللنا مفهوم وجودى الشخصى ألفيناه مركباً من وجود مطلق ومن إضافة هذا الوجود المطلق إلى ذاتى ، فهناك وجود مطلق ، وهناك إضافة خصصت هذا الوجود المطلق وحضرته فى شخص بعينه ، فوجودى أنا ليس إلا وجوداً مطلقاً قد خصص بإضافة . . . وإذن : فإذا كان وجودى بدىياً ، وكان الوجود المطلق جزءاً من وجودى كانت النتيجة أن الوجود المطلق بدىى بالضرورة .

### الاعتراض على الدليل :

إن حجر الزاوية فى هذا الاستدلال هو بداهة تصور «وجود الأنا» ، أو الوجود الشخصى الذاتى ، ثم الانتقال منه إلى إثبات بداهة تصور «الوجود» ك مفهوم عام . فإذا أمكن إنكار بداهة تصور «الوجود الشخصى» فإن الدليل كله يفقد قيمته المنطقية فى إثبات النتيجة المترتبة عليه ، ويبدو أن ثمت اتجاهها عند بعض المفكرين يذهب بالفعل إلى إنكار أن يكون الوجود الشخصى من المدركات البدئية ، بحيث يكون وجود الذات أو الشعور بهذا الوجود مرحلة بعدية إذا ما قيست — مثلاً — بمرحلة الشعور بالذات ، وبحيث يكون وجود الذات مستنداً من إدراك هذه الذات لنفسها ومعنى هذا أن الإدراك يسبق الوجود لدى النفس ويتقدم عليه ، وهذا التقدم والتأخر بين مفهوم «الإدراك» ومفهوم «الوجود» يقدح فى أولية الشعور بوجود الذات وبداهة هذا الشعور . وإذا أمكن القدح فى بداهة هذا الشعور فن الدليل يتهاوى من الأساس ويصبح غير ذى موضوع .

وصاحب المواقف يأخذ في اعتباره قيمة هذا الاعتراض في إسقاط الدليل ، وهو ما يقصده بقوله : وعلى التزل ، أى لو تنزلنا وافترضنا أن إدراك وجودى ليس بديهيا - بل هو أمر مكتسب<sup>١</sup> - فإن الاستدلال برغم من ذلك يمكن أن يأخذ اتجاهين آخرين :

اتجاه تقرر فيه : إن تصور وجودى ، الشاعى وإن كان أمرا مكتسبا إلا أن اكتسابه إنما يكون بدليل ضرورى ، والدليل الضرورى دليل وجودى ، والبداهة فى الدليل الضرورى أمر مسلم ، إذ معنى الضرورة ، هو معنى البداهة ، فالدليل الضرورى لابد من وجوده وإلا لذابت الأدلة كلها فى سلسلة لا تنتهى ولا تصبح كل دليل يحتاج إلى دليل دون توقف ، فلا بد إذن من الانتهاء إلى دليل بدهى لا يحتاج إلى دليل آخر ، ومتى أمكن العثور على الدليل الضرورى أمكن الاستدلال على بداهة الوجود المطلق ، لأن وجود هذا الدليل - الذى هو وجود خاص - مادام متصورا بالبداهة ، فالوجود المطلق - الذى هو جزء الوجود الخاص - متصور بالبداهة أيضا ، ضرورة أن جزء المتصور بالبديهية بدهى كذلك .

واتجاه ثان يدور البحث فيه - حول المقدمات الضرورية التى ترتكز عليها بحجرات الأقيسة ، وبيان ذلك : أن الاستدلال - أى استدلال - إنما يثبت فيه المحمول للموضوع ليضيف علما جديدا بتصورات مجهولة - أو معارف مجهولة - لم تكن نعرف عنها شيئا ، والسؤال هنا هو : ما مصدر اليقين فى هذه الأقيسة ؟ وبعبارة أخرى : ما منبع الصدق فى مقدمات الأقيسة ؟ .

إن هذه المقدمات التى تبنى عليها الأقيسة المنطقية قد نستطيع التعرف على صدقها بإدخالها كمقدمات فى أقيسة آخر نستدل بها عليها سلبا أو إيجابا ، فثبوت المحمول للموضوع فى مقدمة ما من المقدمات يمكننى اختبار صدقه - أو كذبه - بحمل المحمول والموضوع حدين يتكرر بينهما حد ثالث

هو المسمى بالحد الأوسط : وعن طريق الحد الأوسط أستطيع أن أجزم بثبوت المحمول الموضوع أو لا ثبوته . لكن هذه الطريقة — كما يقرر المناطقة — لاتذهب هكذا إلى غير نهاية في اختبار المقدمات التي تشكل أسس الأقيسة والبراهين ، بل لابد من الوقوف عند نوع من المقدمات يثبت فيه المحمول للموضوع ثبوتاً ذاتياً بدون واسطة والحد الأوسط (١) . وذلك حتى لا تتسلسل المفاهيم والأفكار تسلسلاً لا نهائياً نعدم فيه المطلقات الأولى أو الدعائم الأولية لصرح الفكر البشري .

(١) يعتبر أرسطو أن المقدمات الأولى للأقيسة لا يمكن أن نتعرف عليها من خلال القياس بحال من الأحوال ، ذلك أن التعرف عن طريقه يقتضى استخدام الحد الأوسط ، الذي هو العلة في الحكم . فإذا كانت المقدمات الأولى الضرورية لا واسطة فيها بين محمول وموضوع فمن العبث إذن أن تكون الأقيسة وسائل عقلية لاكتساب المقدمات الأولى ، ويرى أرسطو أن الاستقرار التام هو سبيل التعرف على هذه المقدمات . ومن ثم كان الاستقرار التام مفيداً لليقين عند أرسطو لأنه أساس الاهتمام إلى هذه المقدمات الأولى .

أما ابن سينا فننده أن المقدمات الأولى لا تعرف إلا عن طريق القياس ولا عن طريق الاستقرار سواء كان تاماً أو ناقصاً ، وإنما تعرف بوضوحها الثاني فقط .

أنظر في هذا الموضوع :

منطق أرسطو : (التحليلات الأولى مقالة ٢ فصل ٢٢) تحقيق عبد الرحمن بدوي ط ، دار المكتبة المصرية ١٩٤٨ م .. ابن سينا : البرهان ص ٤٤ — ٤٥ تحقيق عبد الرحمن بدوي .. محمد باقر الصدر : الأسس المنطقية للاستقراء

وإذا كان مقرراً في علم المنطق أنه لا يتركب دليل من مقدمتين سالبتين فمعنى ذلك أنه لا بد من دليل تكون إحدى مقدمتيه عدلياً على الأقل - موجبة، والمقدمة الموجبة هي التي يحكم فيها بوجود المحمول الموضوع؛ والحكم بوجود المحمول الموضوع إن كان حكماً بديهياً فالوجه الآخر لهذا الحكم هو ثبوت البداهة في تصور الوجود، وأن كان كسبياً بحثنا عن الأدلة التي أفادت هذا الحكم حتى نصل - أخيراً - إلى الدليل الذي يحكم فيه بوجود المحمول للموضوع حكماً مباشراً بديهياً، وهنا نكون أمام دليل يثبت فيه وجود خاص ثبوتاً بديهياً ومن خلاله ننتقل إلى إثبات الوجود العام وتصوره تصوراً بديهياً كذلك.

وختلاصة القول أن الدليل الأول الذي يطرحه القائلون ببداهة تصور الوجود يعتمد على مقدمات ثلاثة:

- (أ) تصور حقيقة وجوده (الأنات) تصوراً بديهياً.
- (ب) الانتهاء إلى دليل ضروري الوجود.
- (ج) المقدمة الموجبة التي يحكم فيها بوجود المحمول الموضوع حكماً بديهياً.

نقد الإيجي لهذا الدليل :

يعتبر هذا الدليل من المواطن الكثيرة التي يفترق فيها الإيجي عن الرازي، وذلك أن الرازي من أبرز القائلين ببداهة تصور الوجود في المدرسة الأشعرية، فلقد أفرد لهذه القضية مكاناً فسيحاً في صدر مباحثه المشرقية، وهو في هذا القول يلتقي مع ابن سينا ومع الفلاسفة بوجه عام في نظرتهم المثلثة إلى الوجود، تلك التي تقرو:

١ - أن الوجود يخضع لتعريف.

٢ — وأنه أولى التصور .

٣ — وأنه أول الأوائل في التصورات . (١)

ونقد الإيجي يتجه إلى المقدمات الثلاث التي أبقى عليها الدليل السابق :

فأولا :

لا يسلم الإيجي ببداهة تصور وجود الآباء ، وعنده أن « وجودي » ليس من الحقائق المتصورة بالكنه وبالحقيقة تصورا بديها ، وأن قضية : « أنا موجود » قضية تصديقية تفيد تصديقا بديها بأنني موجود ، لكنهما لا تفيد تصور « وجودي » تصوراً بديها . بعبارة أخرى : كل ما يمكن أن تفيد هذه القضية هو تصور « وجودي » تصوراً ما ، وليس تصوراً بالكنه أو بالحقيقة ، هذا بالإضافة إلى أن أحد طريقي القضية وهو : « أنا » غير متصور أيضا بالحقيقة والكنه ، فإذا كان الوجود الذاتي الشخص متصورا بوجه ما ، فالذي يلزم منه أن يكون الوجود المطلق متصورا بوجه ما كذلك ، وهذا لا خلاف حوله ، إذ من المسلم عند الجميع أن مفهوم الوجود المطلق قد يلحظه الذهن بصورة أو بأخرى ، إنما الخلاف حول تصور « الوجود المطلق » تصورا بالكنه وبالحقيقة .

وثانيا :

يمنع القضية القائلة بضرورة الانتهاء إلى دليل وجوده ضروري ، لأن اللازم في هذا المقام هو الدليل الضروري ، أي المعلوم بالضرورة لا الموجود بالضرورة ، والدليل هو الذي تتوافر له عناصر اليقين الضروري بفض

(١) الزاوي : المباحث المشرقية ج ١ ص ١٠ وما بعدها ، ابن سينا :

إلهيات الشفاء ( ط . طهران ) المقالة الأولى : الفصل الخامس ، وأيضا :

صدر الدين الشيرازي . تعليقات على إلهيات الشفاء ص ٢٣ ، ٢٤ .

النظر عن وجوده أو لا وجوده ، والمطلوب في الدليل دائماً هو هذا المعنى المنطقي لا بالمعنى الأنطولوجي . إن شرح مثل هذا التعبير - لأن وجود الدليل مرحلة أخرى متأخرة عن الدليل نفسه وهي قد تكون أو قد لا تكون ، إذ قد يكون الدليل مرة وجودياً وقد يكون مرة عدمياً ، أليس استدلالاً بعدم الغيم على عدم المطر استدلالاً صحيحاً من ناحية والصدق المنطقي ، برغم أن كلا من طرفي هذا الدليل ليس له حظ من الوجود في الواقع الخارجي ؟ وإذن فصدق مقدمتي الدليل في نفسيهما هو مناط الصدق في المدلول ، أما وجود المقدمتين - خارجاً - أو لا وجودهما فليس يعتبر في صدق المدلول . يقول السيالكوتي : « الصدق غير الوجود ، فإنه عبارة عن مطابقة النسبة الالهية لما في نفس الأمر ، وهو لا يقتضي وجود النسبة ولا وجود الطرفين في الخارج كما في قولنا : اجتماع النقيضين محال ، بل أن يكون من المفهومات التي في نفس الأمر من غير فرض فارض واعتبار معتبر ، (١) : فإذى يلزم من كلام القائلين ببداية الوجود - فيما يرى الإيجي - هو : الانتهاء إلى دليل ضروري الصدق وليس الانتهاء إلى دليل ضروري الوجود ، وإذا سقط اعتبار الوجود في الدليل - كـ ذلك لم يكن ثبت مبرر منطقي لإثبات الوجود المطلق فضلاً عن إثبات بدايته وأوليته .

ونأثنا :

من منطلق الفصل بين الضرورة العقلية وبين التحقق في الوجود الخارجي يرفض الإيجي أيضاً مضمون القضية الثالثة وهو أن الموجبة هي ما حكم فيها بوجود المحمول للموضوع ، فهنا أيضاً يقال ما قيل في النقد السابق من أن وجود المحمول - بل والموضوع - غير مشروط في الإيجاب ، لأن الإيجاب في قضية ما ليس هو الحكم بوجود المحمول للموضوع بل هو الحكم بأن ما صدق عليه الموضوع من أفراد يصدق عليه المحمول حتى ولو كان كل

هو الموضوع والمحمول غير موجود في الاعميان ، مثلا القضية القائلة بأن  
 شريك الباري مستحيل ، قضية موجبة بلا وية برغم أن موضوعها  
 ومحمولها غير وجوديين على الإطلاق ومعنى الإيجاب فيها هو أن كل ما صدق  
 عليه أنه شريك الباري صدق عليه أنه متنج ومستحيل . ومن هذا القبيل  
 أيضا القضية التي تقول : زيد أعشى ، لأن المحمول فيها يصدق على الموضوع  
 بالرغم من كون هذا المحمول أمرا عديميا . وهكذا نرى أن منطوق الإيجاب  
 في القضايا ليس هو وجود المحمول للموضوع بل هو صدق المحمول  
 للموضوع ، وصدق المحمول أعم من وجود المحمول أو لا وجوده (١) .

ويفتى هذا القسم الثالث من الاستدلال - كما انتهى القسم الثاني منه -  
 إلى خلو مضمونه من فكرة الوجود الجزئي ، ثم إلى خلوه من فكرة  
 الوجود المطلق ، ويتحطم هذا القسم الثالث من الاستدلال بتعطل الدليل  
 الأول الذي قدمه القائلون ببداية الوجود .

.....

٣ - الثاني قولنا : الشيء إما موجود وإما معدوم ، بديهي ، وأنه  
 يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون بديهيًا . فإن قيل : إن زعمت  
 أنه بديهي مطلقا فصادرة ، أو أن الحكم بعد تصور الطرفين بديهي لم ينفع ،  
 قلنا : بديهي مطلقا ولا مصادرة لأن بدايته تتوقف على بداية أجزائه ،  
 ولا يتوقف العلم ببدايته على العلم ببداية أجزائه بل يستتبعه ، وجوابه :  
 أنه يكفي تصورهما بوجه ما .

الدليل الثاني من أدلة القائلين ببداية الوجود :

يرتكز هذا الدليل على إبراز معنى التناقض الحكام بين مفهوم  
 الوجود والمعدم كما يرتكز على أن العلم بأن الشيء لا يخلو عن أحد هذين



المفهومين علم بديهي ، ومن هنا تكون القضية القائلة : إن الشيء إما موجود وإما معدوم . قضية بديهية ، أي تفيد تصديقها بديها باستحالة خلو الشيء عن هذين الأمرين معا — أو اجتماعهما فيه مما كذلك — ، ومن بداهة التصديق في هذه القضية يمكن استنتاج بداهة تصور الوجود ؛ لأن هذا التصديق البديهي متوقف لا محالة على تصور الطرفين اللذين هما : الموجود والمعدوم ، وما يتوقف عليه البديهي لا شك يكون بديها كذلك ، لأن التصور هاهنا سابق في ترتيب العقل على التصديق ، والسابق على البديهي أولى أن يكون بديها ، فالموجود الذي هو أحد التصورين في هذه القضية البديهية بديهي أيضا ، ولا شك أن بداهة الموجود قساوى أو تؤدي إلى بداهة الوجود . وإذن فهذا الدليل يعتمد على أمرين :

( أ ) بداهة التصديق للقائل بأن الشيء إما موجود وإما معدوم .

( ب ) بداهة تصور الوجود أخذاً من بداهة هذا التصديق السابق .

### محاولة الإيجي لتصحيح الدليل :

يورد الإيجي الاعتراضات التي يمكن أن توجه على هذا الاستدلال ثم يحاول تنفيذها كي يسلم له هذا الدليل ويستقيم قبل أن يجيب عنه في نهاية المطاف .

وقبل أن نمضي معه في توجيه الاعتراض وردده يلزمنا أن نكون على ذكر من أمرين :

الأمر الأول : الخلاف المشهور بين الإمام الرازي وبين الحكماء حول بساطة التصديق أو تركيبه ، وقد نعلم أن التصديق عند الرازي ليس أمراً بسيطاً بل هو معنى مركب من أربعة تصورات : الموضوع ، المحمول ، النسبة الحكمية التي هي الرابطة ، ثم الحكم إيجاباً ، فالتصديق حين يطلق

ينصرف — عند الرازي إلى هذه العناصر الأربعة التي تدخل أجزاء  
في ماهيته الكلية . أما الفلاسفة فلأنهم يقولون ببساطة التصديق يزون  
أنه مجرد الحكم فقط بحيث لا تدخل التصورات الأخرى أجزاء في مفهوم  
التصديق (١) .

الأمر الثاني : معنى « المصادرة على المطلوب » ، وهي عبارة تقال لإبطال  
الدليل ، بمعنى أن الدليل الذي يشتمل على المصادرة على المطلوب دليل فاسد ،  
وذلك لأن المصادرة من المغالطات المعنوية التي تلحق الأقيسة باعتبار نتائجها  
ومعنى المصادرة باختصار : هو اتحاد مفهوم النتيجة في القياس مع مفهوم  
إحدى المقدمات في ذلك القياس : فثلاً أو قلنا : « كل إنسان بشر وكل  
بشر متفكر إذن كل إنسان متفكر » لو وجدنا أن النتيجة التي هي : « كل  
إنسان متفكر » هي نفس المقدمة الكبرى القائلة : « كل بشر متفكر » لأن  
مفهوم « إنسان » يساوي مفهوم « بشر » في الدلالة وإن اختلف اللفظ  
فيهما ، وبهذا تتطابق النتيجة مع إحدى مقدمات القياس من حيث المعنى  
والصدق ، والفساد الذي يطرأ على القياس من جراء المصادرة تابع من  
اشتراك الحد الأوسط مع واحد من الحدين الآخرين في إحدى مقدمات  
القياس ، لأن المقدمة التي يقع فيها هذا الاشتراك يصبح موضوعها ومحولها  
شيئاً واحداً في نفس الأمر وليس شيئين متغايرين ، وهذا يؤدي بالضرورة  
إلى أن تكون المقدمة الأخرى عين المطلوب الذي هو النتيجة ، ومعنى ذلك  
أن المصادرة تحيل القياس في التحليل الأخير إلى مقدمة واحدة من حيث  
المعنى والحقيقة لا إلى مقدمتين ونتيجة كما هو شرط تركيب القياس (٢) .

(١) الرازي المحصل ص ٣ ، وأيضاً : الطوسي : تلخيص المحصل  
قصر للموضع .

(٢) محدرنا المظفر : المنطق ص ٤٩٥ ، الجرجاني : التعريفات  
ص ١٩٢

ونعود إلى الدليل الثاني لنقول : إن الرازي استند إلى عين هذا الدليل وهو بصدد الاستدلال على بدهاة الوجود ، وقد صور هذا الدليل بقوله : « إن العلم بأن الأمر لا يخلو عن النقي والإثبات علم أولى بديهى ، والتصديق مسبوق بالتصور فهذا العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم ، والسابق على الأولى أولى بأن يكون أولياً ، فتصور الوجود أولى » (١) .

أما الاعتراض الذى يمكن أن يثار حول هذا الدليل فيكون فى التساؤل التالى : علام تنصب البدهاة فى هذا التصديق ؟ هل تنصب على أجزاء التصديق كلها ، أى : الحكم مع التصورات التى تركب منها هذا التصديق ؟ أو أن البدهاة تنصب على الحكم فقط ؟ إن قلنا : إن البدهاة تنصب على التصديق كله فهذه البدهاة تشمل الحكم كما تشمل التصورات التى من ضمنها تصور الموضوع وتصور المحمول ، وفى هذا مصادرة على المطلوب ، وبيان هذه المصادرة :

أولاً : إذا كان التصديق بديهياً بجميع أجزائه كان الوجود الذى هو جزء منه بديهياً أيضاً .

ثانياً : إذا كانت بدهاة الوجود مأخوذة فى مقدمة الدليل - باعتبارها جزءاً من التصديق البديهى - فكيف كانت نتيجة فى آخر الدليل ؟ أليست بدهاة الوجود محل النزاع ؟ وهى المطلوب الذى يجب أن تتمخض عنه النتيجة فى نهاية الدليل ؟ فكيف كانت بدهاة الوجود مقدمة ونتيجة فى ذات الوقت ؟ هذه مصادرة على المطلوب . وإذن فحين نقول إن التصديق بكل أجزائه بديهى فإن هذا الدليل تلزمه المصادرة على المطلوب لا محالة . وهذا معنى قول الإيجى : « فإن قيل : إن زعمت أنه بديهى مطلقاً ( أى : بجميع الأجزاء ) فمصادرة ..... » .

أما من هنا : إن البداهة لا تنسب على التصديق كله ، بل نتيجة فقط نحو  
 الحكم فإن الدليل لا يفيد بداهة الوجود ، لأنني قد أحسنتكم بعد تصور  
 الوجود والمعلوم بأن الشيء لا ما هو موجود أو مفقود ، ويمكن تحكي بديهي  
 وعلى ذات الوقت لا يلزم منه أن يكون تصور الأول للموجود والمعلوم  
 تصوراً بديهي ، وبعبارة أخرى : قد تصور الطرفين ، ثم أحكم حكماً بديهي  
 بينما لا يكون الطرفان كذلك . وعلى ذلك فإن أريد بالبداهة أن تكون مقصورة  
 على الحكم فقط فهذا لا يلزم منه أن يكون تصور الطرفين ( = الموجود  
 والمعلوم ) بديهي ، وبالتالي يفقد الدليل كل قيمة في البرهنة على بداهة  
 الوجود ، وهذا هو معنى قول الإيجي : .. أو زعمت : أن الحكم بعد  
 تصور الطرفين بديهي ، لا ينفع .

ولتصحيح الدليل يختار الإيجي الشق الأول من هذا السؤال . فيختار  
 أن التصديق بديهي بجميع أجزائه : التصورات والحكم ، وهذا أمر طبيعي  
 لأنه يستند عرض رأي الفلاسفة من خلال استدلالات الرازي في هذا  
 المقام ، وإذا كان الرازي يرى تركب التصديق من التصورات ومن الحكم  
 فعلى الإيجي أن يختار أن البداهة تشمل التصديق بالمفهوم الرازي ، أعني :  
 التصورات مع الحكم ، وعليه في ذات الوقت حل صعوبة المصادرة بمجرد  
 طرح الدليل في الإطوار الصحيح من حيث البناء المنطقي والإقناع العقلي  
 قبل أن يجيب عليه . وهذا هو ما فعله حين ذهب إلى أن البداهة شاملة للتصديق  
 بجميع أجزائه بومع ذلك لا يلزم أن تنشأ المصادرة على المطلوب ، فالمصادرة  
 تنفأ حين يفرض الوجود البداهة التصديق مستنداً من بداهة الأجزاء ، أي حين  
 تكون حركة الفكر متجهة من بداهة الأجزاء إلى بداهة التصديق ، هنا  
 فقط تنشأ المصادرة لأن بداهة التصديق في نفس الأمر تصبح متوافقة على  
 بداهة أجزائه فلا استدلال بأحدهما على الآخر يوقع في المغالطات العقلية  
 القادحة في صحة الاقبة . . وإذا كانت المصادرة إنما تنشأ لوقتنا بتواضع بداهة  
 التصديق على بداهة الأجزاء فإن الأمر لا يكون كذلك لوقتنا : إن العلم بداهة

التصديق لا يتوقف على العلم ببداية الأجزاء بل يستتبعه فقط ، لأننى قد أعلم  
ببداية المجموع دفعة واحدة دون علم تفصيلي ببداية الأجزاء ، وكل  
ما فى الأمر أن العلم الأول يستتبع العلم الثانى دون أن يتوقف عليه ، ويضرب  
شارح المواقف مثلاً بالبله والصبيان الذين قد يباح لهم العلم ببداية هذا  
التصديق دون أن يلاحظوا ما إذا كانت الأجزاء بدئية أو كسبية ، وما ذلك  
إلا لأن العلم بالتصديق غير مترتب ترتباً ضرورياً على العلم التفصيلي بالأجزاء ،  
وكان الفرق بين العدين فرق كاف فى شجب علاقة التوقف والترتب بين  
أحدهما والآخر . ولإذن فى الدليل علم إجمالى ببداية التصديق لا يتوقف  
على علم تفصيلي ببداية الأجزاء ، بل قد يستتبعه فقط ، فلا تلزم المصادر  
على المطلوب .

### نقد الإيجى للدليل :

أما نقد الإيجى لهذا الدليل فيتلخص فى التفتية على الفرق بين التصور  
بوجه ما ، والتصور بالكنه ، والرازى وإن تم له إقامة علاقة وثقى بين  
بداية التصديق وبين بداية الجزئين اللذين يتركب منهما هذا التصديق  
إلا أنه يمكن أن يقال : إن هذا التصديق البدئى يسكنى فى الوصول إليه  
تصور الأجزاء تصوراً بوجه ما ، لا تصوراً بالحقيقة وبالذات ، فتصور  
الوجود والعدم تصوراً عاماً إجمالياً كاف فى الوصول إلى بداية التصديق  
الذى تركب منهما ، وبالتالي لا تكون بداية المركب منهما أمانة على بدايتهما  
فى نفسيهما بل كل ما يلزم من الدليل هو تصور الوجود والعدم تصوراً ما ،  
وهذا ليس محلاً لنزاع أما محل النزاع فهو تصور الوجود تصوراً بالذات  
وبالحقيقة هل هو أمر بدئى أو غير بدئى .

.. ..

ع — « الثالث : أنه لو كان ممكن نسباً فإما بالحد أو بالرسم ، والقسمان  
باطلان .. أما تعريفه بالحد فلأن الحد إنما يكون بالأجزاء والوجود بسيط ،

ولاً فاجزاءه إما وجودات فيكون الجزء مساوياً للكل في الماهية أو لا .  
فعند الاجتماع لا بد أن يحصل أمر هو الوجود وإلا فلا وجود ويمكن  
عارضاً لها مسيئاً من اجتماعهما فتكون هي علل الوجود ومعروضاته  
لا أجزاء .

وقد يقال : الأجزاء تنصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء ،  
أو بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين وقد يقال : إما أن تنصف بوجود ، مع  
أود بعد ، فليس الجزء مقدماً ، أو د قبل ، فيتقدم الشيء على نفسه ، أو  
لا تنصف به فالوجود محض ما ليس له وجود .

### الدليل الثالث على بدهية الوجود :

بداية الخيط في هذا الدليل هي : استحالة تعريف الوجود بأي قسم  
من أقسام التعريف المنطقي ، أي أن الوجود لكونه معنى أولياً فطرياً بسيطاً  
يبتد ببساطته عن الوقوع تحت التعريف سواء كان هذا التعريف حده  
أو ربما . واستحالة تعريف الوجود — عند القائلين به — هي من أقوى  
الآمارات اليقينية على بدهيته ، لأن الذي لا يقبل التعريف بالحد أو بالرسم  
لا يكون كسبياً محال من الأحوال .

أما استحالة تعريف الوجود بالحد فلأن التعريف بالحد إنما يكون  
للأمور المركبة ، لأنه — كما هو معلوم من المنطق — تعريف بالجنس  
والفصل ، والوجود ليس مركباً بل هو معنى بسيط فهو لم يذن غير قابل  
للتعريف بالحد .

ولكن ما الدليل على بساطة الوجود ؟ ولم لا يكون الوجود مركباً ؟  
والإجابة عند القائلين ببساطة الوجود أن الوجود أو كان مركباً لكانت له  
أجزاء ، لأن معنى التركيب ليس إلا الاشتغال على الأجزاء والابحاض .  
فهذه الأجزاء :

(أ) إما أن تكون هي الأخرى أجزاء وجودية أو إن شئت قل : «وجودات»، وحينئذ يلزم عليه أن يكون جزء الحقيقة المعقولة (= وجودات) مساوياً للكل في تمام الماهية أى : الوجود وهذا أمر مستحيل .

(ب) وإما أن تكون هذه الأجزاء لا وجودات وحينئذ يقال : إن هذه الأجزاء اللا وجودية حين تجتمع فإنه يحصل لها أمر زائد على هذه الأجزاء ، وهذا الأمر هو الوجود ، لأنه إن لم يحصل لها هذا الوجود لظلت الأجزاء أموراً عدمية ، وللزم أن يكون الوجود عبارة عن هذه الأمور العدمية أو اللا وجودية وهو أمر محال ، وإذن فلا بد من التسليم بأنه يحصل لها أمر هو الوجود نتيجة اجتماعها ، وحينئذ يكون اجتماع الأجزاء مفعلة حدوث هذا الأمر الحاصل الذى هو الوجود ، كما تكون الأجزاء في ذات الوقت معروضة لهذا الوجود ، أو قابلة له ومعنى أن الأجزاء علل للوجود ومعروضات له أنها ليست أجزاء للوجود ، وأن التركيب قد وقع في فاعل الوجود أو في قابله لا في أجزائه وهذا خلاف ما افترضناه في بداية الدليل من أن التركيب في ذات الأجزاء لا في فاعل أو قابل . يقول الرازى في تحليل استحالة تعريف الوجود بالحد : «... لأن أجزاء الوجود إما أن تكون وجودية أو لا تكون .

فإن كانت وجودية : كان للوجود الواحد وجودات - أى أيضاً - فلا نه يلزم أن يكون الشيء محتاجاً إلى مثله .

وإن لم تكن وجودية : فعند اجتماعها إما أن تحدث لها صفة الوجود أو لا تحدث ، فإن لم تحدث كان الوجود عبارة عن مجموع الأمور العدمية . وإن حدثت لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع مؤثراً في ذلك الوجود ، أو قابلاً له ، فلا يكون للتركيب في نفس الوجود ، بل في قابله أو فاعله فيمكن تعريف الوجود بذاته تعريفاً بفاعله بما هو خارج عنه لا بما هو داخل فيه ، (١) .

وقد وقف الرازي بهذا الدليل عندهذا الحد، بيد أن الإيجي زاد عليه وجهين آخرين اعتبرهما استدلالين إضافيين .

الوجه الأول : أن الأجزاء التي يتركب منها الوجود إن اتصفت بالوجود لزم عليه أن يكون الكل صفة للجزء وهو أمر محال ، وإن لم تتصف بالوجود بل اتصفت بالعدم لزم منه اجتماع النقيضين وهو أمر محال كذلك .

الوجه الثاني : أن أجزاء الوجود — على فرض تركبه — إن اتصفت بالوجود فمعنى ذلك أن تؤول الصورة إلى وجود وإلى أجزاء وجودية ، فلو تصورنا علاقة الأجزاء الوجودية بجزءها الذي هو الوجود، لالفيناها على نحو من العلاقتين التاليتين :

( أ ) فإما أن تكون الأجزاء موجودة معه أو بعده، أى : مع الوجود أو بعد الوجود الذي هو مجموعها ، وحينئذ يلزم من هذه المعية أو البعديّة ألا يكون الجزء متقدما على الكل وهو أمر مستحيل .

( ب ) وإما أن تكون الأجزاء موجودة قبل الوجود الذي هو الكل والمجموع ، وحينئذ يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو مستحيل .

أما إذا افترضنا أن أجزاء الوجود لا تتصف بالوجود أصلا فإن هذا الافتراض سيؤدى إلى أن يكون الوجود محض ما ليس له وجود، أى يكون الوجود هو تلك الأجزاء العدمية التي لا تتصف بالوجود .

• — • وأما تعريفه بالرسم فوجهين :

أحدهما : أن الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة ، والنزاع فيه .

الثاني : أن الرسم يجب أن يكون بالأعراف ، ولا أعرف من الوجود بالاستقراء ، وأيضا : فهو أعم المفهومات ، والأعم جزء الأخص ، والجزء



أعرف ، وأيضاً : فالفيض عام ، والأاعم أقل شرطاً ومعامداً ، لأن شرط العلم ومعامده شرطاً للتخاص ومعامداً له من غير عكس فيكون وقوعه في النفس أكبر .

وأما استحالة تعريف الوجود بالرسم فلسبيين :

السبب الأول : أن التعريف بالرسم لا يفيد تصور السكينة والحقيقة ، وإذا كان الخلاف في تعريف الوجود يدور حول تعريف السكينة والحقيقة فتعريفه بالرسم لم يذلل الأمر لأطائل تحته .

السبب الثاني : أن التعريف بالرسم تعريف بالأظهر وبالأعرف ، ولا شيء أعرف ولا أظهر من الوجود . والدليل على ذلك : — فيما يرى الزاوي — أن الوجود إنما كان أعرف المفاهيم لأن الاستقرار — أولاً — فيه دل على ذلك ، وثانياً لأن الوجود أعم المفاهيم والأاعم أعرف دائماً : لأنه جزء الأخص ، والجزء أعرف من الكل ، لهذا العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس ، مثلاً : علمي بالإنسان ومتوقف على علمي بالحيوان الذي هو جزء منه هيته ، من غير عكس ، ويرى الزاوي أن الأاعم أعرف لسبب آخر مبتدئ فيزقي هو : استمرار فيض المعقولات من المبدأ الفيض على العقل البشري الذي يقبل هذه المعارف بصورة مستمرة ، فإذ عرفنا أن الأاعم دائماً هو أقل شرطاً وأقل مأمناً الأخص فبأن من المسلم به أن يكون لتوسام الأاعم في صفحة العقل أمرع وأظهر من التوسام الأخص .

وهكذا ينتهي الدليل الثالث — عبر تشبيهات عقلية كثيرة — إلى استحالة تعريف الوجود تعريفاً بالحد وتعريفاً بالرسم .

٦ — دجوابه أنا نفتار أن أجواء وجودات ، قولك : فالجزء مساو للكل في الماهية ، قلنا : ممنوع ؛ فإن وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي متخالفة .

قولك : يحصل عند الاجتماع أمر آخر ، قلنا : نعم ، وهو المجموع  
ثم ما ذكرته منقوض بسائر المركبات إذ نظرده بعينه في السكتين مثلاً ،  
قوله : الأجزاء تتصف بالوجود أو العدم . قلنا : كسائر المركبات إذ جزؤها  
لا يخلو عنها أو عن تقيضها .

والحق عند الحكماء اتصاف الوجود وتقيضه بالعدم وأنه من  
المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو  
معدوم إذ لا واسطة . وعند الشيخ اتصافه بالوجود لأنه نفس الحقيقة  
وأنها موجودة : وقد يقال : لا تتصف لا بهذا ولا بذاك وهو تصريح  
بإثبات الواسطة ، قوله : تتصف بوجود « مع » أو « بعد » أو « قبل » .  
قلنا : مبنى على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمها فيه ، وهو  
ممنوع ، بل التمايز في الذهن كما سيأتي . أو نختار أنه يتصف بالمعدوم ولا  
يكون الوجود محض العدميات ، بل محض معدومات . وكذا كل مركب  
فالعشرة محض أمور لا شيء منها بعشرة قوله : الرسم لا يعرف السكنة .  
قلنا : لا يجب تعريفه بالسكنة ، وأما أنه لا يفيد شيء من الرسوم فلا ،  
لجواز أن يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة ،  
قوله : لا أعرف من الوجود مصادرة ، فإن من لا يعلم كونه بديها كيف  
يسلم أنه لا أعرف منه ١٤ . قوله : الأعم جزء الأخص ، مغرر ، بل قد  
يكون عرضاً عاماً ، قوله : التقيض عام قلنا : مبنى على الموجب بالذات .  
قوله : شروط العام ومعانيده أقل . قلنا : ذلك بالنسبة إلى تحققهما في  
الهويات ، إذ العموم والخصوص إنما يعرف للشيء باعتبار ذلك لا إلى  
تحققهما في الذهن إذ لا علاقة بين الصورتين الذهنتين .

### موقف الإيجي من الدليل الثالث :

يقف الإيجي من هذا الدليل موقفا نقديا تشعبت أنحواؤه وأبعاده وذهبت مذاهب شتى نتيجة تشعب الدليل ذاته وكثرة الاحتمالات العقلية التي يمكن أن يشير بها عمق النظر في هذا الدليل . وموقف الإيجي هنا عبارة عن موقفين نقديين :

موقف يرى فيه أن الوجود يمكن أن يعرف بالحد .

وموقف يرى فيه أن الوجود يمكن أن يعرف بالرسم .

فأما الموقف الأول فالكلام الإيجي فيه يتلخص في النقاط الآتية :

#### أولا :

يرى الإيجي أن الوجود يمكن تعريفه بالحد ، وبالتالي لا منير أن نتصور الوجود ذا أجزاء وأبعاد ، على أن تكون هذه الأجزاء - أو الأبعاد - وجودات هي الأخرى أيضا . أما الاعتراض بأنه يلزم على ذلك أن يتساوى الجزء مع الكل في تمام الماهية فهو اعتراض - فيما يرى - واه ولا خطر له ، لأن مفهوم الوجود - عنده - هو نفس حقيقة الشيء ، أى أن الإيجي - منطلقا من فلسفة أشعرية محضة - يرى أن الوجود ليس هو الحقيقة والذات ، فإذا كانت الحقائق مختلفة والفترات لا تتشابه ولا تختلط لوجودات - في هذا الدليل - لا تتشابه ولا تتحد كذلك ، لأن كل جزء من هذه الأجزاء الوجودية هو حقيقة قائمة بذاتها لا تختلط بغيرها ، وإذا كانت الوجودات متخالفة بمحتاقيها وهوياتها فلا يعقل إذن أن يتساوى الجزء - أى الوجودات - التي هي الأجزاء - مع الكل الذي هو الوجود ، في تمام الماهية .

## ثانيا :

وحتى لو فرض أن هذه الأجزاء ليست وجودية فلا يلزم المحذور الذى نتج من حصول الوجود عند اجتماع هذه الأجزاء ، ولا يلزم بالتالى صيرورة هذه الأجزاء إلى فاعل وقوابل للوجود لا أجزاء تتركب منها حقيقة الوجود كما هو الفرض فى الدليل . لحقيقة الأمر أن اجتماع الأجزاء ليس أمراً آخر غير الوجود ، والحاصل عند اجتماع الأجزاء ليس إلا مجموع هذه الأجزاء الذى هو عين الوجود ، وإذن فالتركيب واقع فى ذات الأجزاء لا فى الفاعل ولا فى القابل .

## ثالثا :

هذا الاستدلال منقوض من أساسه لأنه لو اُخرد فى أمثلة أخرى لظهر تهافتة وبطلانه ، فن لغو القول أن يقال فى الدواء المركب - مثلاً - : إن كانت أجزاؤه دواء لزم أن يتساوى الجزء مع الكل فى تمام الماهية ، وإن لم تكن دواء : فإن حصل عند اجتماعهما أمر زائد هو الدواء كان التركيب فى علله لا فى أجزائه ، وإن لم يحصل هذا الأمر الزائد كان الدواء محض ما ليس بدواء ؟

## رابعا :

نفس هذا النقض يرد به على الاعتراض بأن أجزاء الوجود إن اتصفت بالوجود لزم أن يكون الشكل صفة للجزء ، وإن اتصفت بالعدم لزم اجتماع النقيضين ، لأنه قول غير مطرد ولا يمكن أن يصدق فى أى مال من أمثلة المركب ، فن التهافت - مثلاً - أن يقال فى الدار : إن أجزاءها إما أن تكون داراً فيكون الشكل صفة للجزء أو ليست بداء فيجتمع النقيضان !!

## خامسا :

القول بأن إجراء الوجود لا يتصف بالوجود ولا بالعدم - ضرورة ترتب المستحيل على كل من الاحتمالين - قول غير دقيق ، فعنه الفلاسفة أن الوجود قد يتصف بالعدم ، لأن الوجود من المعقولات الثانية ، وهي المعقولات التي لا يكون بإزائها موجود في الخارج مثل : النوع والجنس والفصل والكلية والجزئية فبان هذه الامور لا تحمل على شئ من الموجودات الخارجية ، (١) . وهي معقولات تقابل المعقولات الأولى تلك التي يوازيها في الخارج موجودات تطلق عليها مثل : حيوان ، وإنسان فإنهما يجملان على الموجود الخارجي فيقال : زيد إنسان ، والفرس حيوان . فإذا كان الفلاسفة يعتبرون الوجود معقولا ثانيا فهو إذن غير موجود خارجا ، والذي لا وجود له في الخارج هو المعلوم من غير شك ، لأنه لا واسطة عند الفلاسفة بين الوجود والمعلوم . ومن هذا المنطلق يهتج عند الفلاسفة اتصاف الوجود بالعدم ويصح أيضا أن يتصف الأجولة الوجودية بالعدم ولا يلزم اجتماع التقيضين بل قد يصح اتصاف الوجود بالوجود فيما يرى الشيخ الأشعري انطلاقا من أن الوجود نفس الحقيقة ، وأن الحقيقة توصف بالوجود من غير شك ، فالوجود إذن يمكن أن يأتي صفة للحقيقة ، ولا يقال : إذا كانت الحقيقة هي نفس الوجود فكيف اتصفت به مع أنه الصفة يجب أن تكون خارجة عن موصوفها حتى يمكن أن تقوم به كوصف .

لا يقال هذا لأن الصفة عند الأشعري هي ما يصح حمله على الموصوف سواء كانت عين حقيقة أو خارجة عن حقيقة . ومعنى ذلك أن الوجود كما يصح اتصافه بالعدم عند الفلاسفة يصح اتصافه بالوجود عند

(١) أنطون ، المرحاني : التعريفات ص ١٩٧ ، وأيضا : إسماعيل زاده

البكليمي : المرحاني ص ٤٠

الأشعري ، ومن هذين المنطلقين يمكن الرد على ما اعترض به في الدليل من أن انصاف الأجزاء الوجودية بالوجود أو بالعدم أمر مستحيل .

### سادساً :

بل يمكن أن يقال : إن أجزاء الوجود لا تتصف بوجود ولا بعدم إذا أخذنا في الاعتبار مذهب مثبتى الأحوال .

وهكذا يمكن أن نقول : إن الوجود ذو أجزاء ، وأن هذه الأجزاء لا تتصف بوجود ولا بعدم ، فلا تلزم الإحالات العقلية في الدليل السابق .

أما الاستدلال الذى يمنع تركيب الوجود من أجزاء لاستحالة وجود الأجزاء معاً ، أو د بعد ، أو د قبل ، بمجموعه الذى هو الكل ، فإن الإيجى يرفضه رفضاً تاماً لأنه استدلال يقوم على التفرقة والتمايز بين الأجزاء وبين الكل فى المركب ، أى بين الفصل والجنس فى الخارج ، واعتبار كل منهما موجوداً قبل النوع ، وهذا أمر غير ممكن ، لأن التمايز بين الجنس والفصل والنوع لا يكون إلا بحسب الذهن — أو فى التصور — فقط ؛ أما بحسب الواقع فلا تمايز بين هذه الأمور الثلاثة أبداً ، بل الذى نتحدث عنه هو الموجود فى الخارج دفعة واحدة ، وإذن فلا تتصف أجزاء الشيء بالوجود قبل وجود ذلك الشيء أو بعده أو معه .

وعند الإيجى أن الوجود يمكن تعريفه بالحد حتى ولو افترضنا — على عكس المرة السابقة — أن أجزاءه ليست وجودية ، بمعنى أنه يمكن وصف أجزاء الوجود بأنها معدومات دون الوقوع فى بؤرة التناقض ، ففرق كبير بين قولى الوجود محض عدمات وبين قولى : الوجود محض معدومات . إن العبارة الأولى هى وحدها العبارة المتناقضة لأن التقييد فيها محمول على

نقيضه حملا إيجابيا ، وإذا كان العدم نقيضا للوجود فما لا يجتمعان — ولا يرتفعان — بداهة .

أما العبارة الثانية «الوجود محض معدومات» فهي عبارة لا تجمع بين نقيضين ، وكل ما تؤدي إليه هو : أن الوجود مركب من أجزاء ، متصفة بنقيضه ، وليس في هذا جمع بين نقيضين دلالة لأن صفة الجزء ليست جزءا من المركب ، (١) .

فتلّا : مفهوم العدد عشرة ، مركب من أحاد ، وكل واحد من هذه الأحاد بمفرده ليس عشرة ، وهذا معناه أن كل واحد من هذه الأحاد يتصف بأنه ليس عشرة أى يتصف بنقيض الكل ، وهذا يعنى أيضا أن العشرة مركبة من أمور يتصف كل منها بأنه «لا عشرة» ، أى يتصف كل منها بنقيض الكل . بينما هذه الأمور أجزاء حقيقية لهذا المركب ، والذي صحح هذا الاتصاف هو أن طرفي النقيض ليس هما : الأجزاء من ناحية والمركب من ناحية ثانية ، بل المركب من جهة ، وصفة الأجزاء — لا الأجزاء — من الجهة المقابلة ، وإذا كانت صفة الجزء ليست جزءا من المركب فلا ضير إذن أن يتصف المركب بنقيض أجزائه .

أما الموقف النقدي الثاني فإن الإيجي يقرر فيه أن الوجود كما يجوز تعريفه بالحد يجوز أيضا تعريفه بالرسم دون أن نلزم الإشكالات العقلية التي افترضها القائلون باستحالة التعريف ، وهي الإشكالات التي انحصرت في : أن الرسم لا يفيد التعريف بالركن ، وأنه تعريف بالظاهر وليس ثبت مفهوم أعرف ولا أظهر من مفهوم الوجود .

ونقد الإيجي لهذا القسم من الدليل الثالث ينحصر في الآتي :

القول بأن الرسم لا يفيد التعريف بالكنهه يحاج عنه بأن الوجود لا يجب تعريفه بالكنهه بل يكفى في تعريفه بما يميزه ولو بوجه مامن أوجه التمييز من غير ضرورة إلى تصور الماهية أو الحقيقة ، ولم يكف الإيجى بهذه الإجابة الجدلالية بل اعترض على نفس القائلون المنطق الذى يقرر أن الرسم لا يفيد تصور الماهية بالكنهه متعللاً بجواز أن تكون هناك بعض الخواص المستعملة في التعريف بالرسم يفيد تصورها تنص ركنه الحقيقة . وانتهى إلى جواز أن يكون للوجود خاصة يستلزم تصورها تصويره بالكنهه والحقيقة .

وأما أن الوجود أعرف المفاهيم فممنه مصادرة على المطلوب لأن أعرفية الوجود هو الموضوع المتنازع فيه ، وإلا لما اختلف فيه المتلقون ، فهذا الاختلاف ليس إلا دليلاً على أن بدايته أو أعرفيته ليست محل اتفاق ، ثم إن معنى أعرفية شئ بثوقف على بدايته فكيف يقال : إنه أعرف المفاهيم ؟

### ثانياً :

الاستدلال على أعرفية الوجود بأن الأعم جزء الأخص استدلال غير صحيح ؛ لأن الأعم لا يكون دائماً جزء الأخص ، بل قد يكون الأعم عرضاً عاماً ، ليس بالماشى ، أعم من الإنسان وهو في ذات الوقت ليس جزءاً من الإنسان ، بل هو عرض طارئ على ماهيته بعد تقوم هذه الماهية بالتلفس والتفصل ١٩

فلم لا يكون الوجود مفهوماً عاماً وهو في ذات الوقت عرض عام أو خاص وليس جزءاً ؟



### ثالثاً:

القول بأن الفيض عام قول باطل؛ لأنه مبني على نظرية الإيجاب بالذات تلك التي ترى أنه الفيض — أو العطاء الإلهي — مستمر لا يتوقفه ، بل لا يصح تصور توقفه ، وهي نظرية عند الفلاسفة تقرر أن الله — تعالى — فاعل بالإيجاب لا بالاختيار وقد أبطل المتكلمون هذه النظرية حين كشفوا عن العلاقة المنطقية بين حدوث العالم وحقنة الإرادة ، وبناء على مذهب المتكلمين لا يلزم أبداً أن يكون الفيض عاماً ومستمراً بل إن الاستمرار — أو عدم الاستمرار — مرتبط بإرادة المفيض ومشية ، وإذن فلا مبرر لتعام الإرادة ومطلق الاختيار في أن يفيض العلم بالعام أو لا يفيضه (١).

### رابعاً:

ما قيل من أن شروط العام ، إيجاباً أو سلباً ، أقل من شروط الخاص ، إنما يصدق في تحقق كل منهما في هويات خاصة ، بمعنى أن تحقق الخاص لا بد فيه من مراعاة تحقق الأعم ، أي أن الشروط التي يتوقف عليها تحقق الأعم هي بعينها شروط لا بد منها في تحقق الخاص ، والعكس غير صحيح أي أن شروط تحقق الخاص لا يتوقف عليها تحقق الأعم . لكن حين فتجاوز مرحلة التحقق في هويات إلى مرحلة التصور في الذهن ، أو مرحلة ما يسمى بالوجود الظلي الذي هو انعكاس للوجود الخارجي فإن هذه العلاقة تصبح غير ضرورية ؛ لأن التعاند بين الصور الذهنية مفقود تماماً فتقبل أن هذا التعاند مفقود لا بد أن ينقلب هو الآخر إلى صورة ذهنية ، ويصطاف بصورة ذهنية جديدة إلى الصور الأخرى ، ومن هنا

قيل : إن الضد أقرب خاطراً بالبال مع الضد منه بدونه ، فيجوز أن تحصل صورة الخاص في الذهن دون أن تحصل صورة العام ما دام لا تعاند بين التصورات الذهنية (١) .

هذه هي أدلة القائلين ببداهة الوجود ، وهذا هو فقد الإيجي لكل دليل من تلك الأدلة .

وعندى أن نقد الإيجي كان يتسم في أحيان كثيرة بسهات جدلية بحيث كان الهدف منها تحطيم وجهات النظر الأخرى دون مراعاة الانسجام أو الاتساق الفكري لمذهب الإيجي ذاته . فمثلاً : استمسك الإيجي في بعض المواطن بفكرة تعريف الوجود بالكنه وبالحقيقة كمحل نزاع بين القائلين بالبدئية والقائلين بالكسبية ، بل استغل هذه الفكرة في رد الدليل الأول للفلاسفة ، ذلك الذي اعتمد على تصور « وجودى الشخصى » تصوراً بدسياً ، واعتبر هذا التصور تصوراً بوجه ما ، وهو يفيد تصور الوجود بوجه ما أيضاً ، وأن هذا مما لا خلاف حوله ، وإنما الخلاف محصور في تصوره بالكنه هل هو بدسى أو غير بدسى .

ثم يذهب إلى التقيض مما استمسك به آنفاً ، وهو بضد نقدر رأى القائلين باستحالة تعريف الوجود بالرسم ، فيقرر أن الوجود لا يجب تعريفه بالكنه أو بالحقيقة ، بل ويشكك في القاعدة المنطقية الراسخة حين يجوز أن يكون تصور الخاصة مستلزماً لتصور الماهية مع أن العرض الخاص لا يكشف حقائق الماهيا وإنما يبرها فقط عما عداها .

ومن الحق أن الإيجي هنا يصدر عن المذهب الأشعري الذي يعتبر حصول العلم بعد النظر الصحيح إنما هو أمر عادى يخالفه الله تعالى كما يخالف

كل المسبيات بعد أسماها ، وتصور الخاصة ، بناء على هذا المذهب ، وقد يعقبه تصور حقيقة الماهية ما دام الأمر ليس أمر معلولات تتوقف على عللها . لكنه هنا يجادل الفلاسفة الذين يرغبون بين تصور الذاتيات وتصور الماهيات بطا عليا لا يتصور فيه تخلف ولا انفصام ، والذين ينكرون ، - من هذا المنطلق - أن تكون العرضيات سواء كانت خاصة أو غير خاصة مؤدبه إلى العلم الحقيقي بجواهر الأشياء .

ولقد كان على صاحب المواقف أن ينقد الاتجاه الفلسفي تقدماً داخلياً لا أن يواجه نظريتهم بنظريته التي تقف منها موقف النقيض ، وفيما أعتقد فإن نقد المذاهب الفكرية بمواجهة بعضها البعض الآخر ، ووقوف بعضها في وجه البعض الآخر ليس أمراً معضلاً ، ثم هو لا يكشف عن نقاط الضعف الداخلي في نسيج المذهب المراد تنقده .

\* \* \*

### الاتجاه الثاني : الوجود أمر كسبي :

#### ٧ - والمتكررة فوقتان :

الأولى : أنه إما نفس الماهية فلا يكون بدئياً كالماهيات ، وإما زائد فيكون من عوارضها ، فيعقل تبعاً لها فلا يكون بدئياً أيضاً . والجواب : لا نسلم أنه إذا كان عارضاً للماهية فعقل تبعاً لها ، إذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه . سلمناه ، لكن يكفي تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية . وقد يجاب عنه بأنه يعقل تبعاً للماهيات المطلقة وأنها بدئية وفيه نظر ، لأن الماهية من حيث هي ماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعبرد الكلام فيها .

الثاني : لا تشتغل العقلاء بتعريف التصورات البدئية كما لا نبرهن على القضايا البدئية ، فلو كان ضروريا لم يعرفوه . والجواب : أن تعريفه ليس

لإفادة تصور ه بل التمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصوات ،  
ولتلفت النفس إليه بخصوصه : وقد أجب بأن أحدا لم يشتغل بتعريف  
السكون في الأعيان ، لكن لما تصوروا أنه شيء يوجب السكون في الأعيان  
ولم يكن ذلك ضروريا اشتغلوا بتعريفه .

يمكن تقسيم المنكرين لبداهة الوجود إلى فرقتين :

فرقة تقول : إن الوجود كسبي .

وفرقة تقول : إن الوجود غير متصور إطلاقا .

أدلة القائلين بأن الوجود كسبي :

الدليل الأول :

إن الوجود لا يخرج عن أحد أمرين ، فهو إما نفس الماهية ، أو زائد  
عليها عارض لها ، وفي كلتا الحالتين لا يكون الوجود بديهيا ، لأن الماهيات  
في أنفسها ليست أمورا بديهية ، وكذلك عوارض الماهيات ليست هي  
الأخرى بديهية ، لأن تعقلها كعوارض متوقف على تعقل معروضاتها التي  
هي الماهيات ، وإذا كانت الماهيات ليست بديهية بذواتها فكذلك الوجود  
الذي هو عارض لها لا يكون بديهيا بذاته من باب أولى .

فقد الدليل :

ليس صحيحا أن كل عارض تابع في تفقده للمعروض ، فقد يتصور  
العارض دون ملاحظة المعروض ، والدليل على ذلك أن الذين قالوا ببداهة  
الوجود تعقلوه وتصوروه دون التفات إلى أي أمر آخر غير مفهوم الوجود ..  
وعلى فرض أن تعقل العارض متوقف على تعقل معروضة فقد يكفي تصور  
ماهية معينة مخصوصة بحيث تكون هذه الماهية ضرورة — كتصور ماهية

الحرارة مثلا - ، فإذا تصورنا ماهية ضرورية وتصورنا الوجود عارضا لها فإن الوجود يكون حينئذ عارضا لماهية بديهية ضرورية ويكون تصور الوجود - بالتالي - أملا بديهيا كذلك إذا أخذنا في الاعتبار أن لازم الضروري لا بد أن يكون ضروريا أيضا .

ويذكر صاحب المواقف نقداً آخر لهذا الدليل ملخصه : أننا لو سلمنا أن فهم العارض متوقف على فهم المعارض فإننا نرى أن الوجود المطلق عارض للماهية المطلقة والماهية المطلقة بديهية فيكون الوجود المطلق بديهيا ، مبدأ أنه لا يرضى هذا الوجه من النقد ، لأن الماهية المطلقة تقال على الماهيات الجزئية المخصوصة ، وتصبح بدورها أمرا عارضا لهذه الماهيات المخصوصة ، فإذا كانت هذه الماهيات المخصوصة كسبية كذا الماهية المطلقة عارضة لأمر كسبي فنكون كسبية كذلك ، وإذن فقد توقف الأمر من جديد على الماهية المخصوصة التي لو كانت بديهية لكان تعقل وجودها - العارض لها - بديهيا ، ولو كانت كسبية لكان كسبيا ، وليس معنى هذا إلا أن الماهية المخصوصة هي التي بدور عليها أمر البداية ، أو الكسبية ، لا الماهية المطلقة ، وهذا هو ما تمسك به الإيجي في الاستدلال السابق أعنى ضرورة الاستناد إلى ماهية مخصوصة بديهية لا إلى ماهية مطلقة .

### الدليل الثاني :

لو كان الوجود بديهيا لكان محل اتفاق بين الجميع ، لأن التصور القسبي والقضية البديهية لا يفتخل العقل بتعريفهما والاستدلال عليهما ، لثبنا وجدنا فريقا ، من هؤلاء العقلاء يستدلون على الوجود بينما يخالفون في أمر بدايته ، وليس معنى هذا الاختلاف إلا أن الوجود كسبي لا بديهي .

الوجود الذهني . وإذن سلم في كفى في تصويره حصوله للنفس كما تصور ذاتنا بذاتنا ، أو نمنح مماثلة الصور الكلية للوجود الجزئي الثابت للنفس .

ثم من قال بأنه يعرف ذكر فيه عبارات :

الأولى : أنه الثابت العين .

الثانية : أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل ، أو إلى - حادث وقديم .

الثالثة : أنه ما يعلم ويخبر عنه ، وكله تعريف بالأخفى كما لا يخفى .

\*\*\*

قد يكون الخلاف في وجهة النظر مة ولا بين طائفة ترى بداهة الوجود ، وأخرى ترى كسبيته ، أما أن تكون هناك وجهة نظر ترفض مجرد إمكان تصور الوجود فليست أدرى على وجه اليقين هل تمت طائفة من المفكرين ذهبت بالفعل هذا المذهب ، أو أن الأمر مجرد فرض ذهني فرضه التقسيم العقلي عند المشكرين لبداية الوجود ؟

يقول الرازي في هذا المقام : . . . فاعلم أن الخصم له في هذه المسألة مقامان : أحدهما : أن يقول : ماهية الوجود غير متصورة . . . . . (١) .

ويبدو لي من عبارة الرازي هذه أن الأمر لا يبدو كونه احتمالا عقليا يمكن للخصم المنكر لبداية الوجود أن يلجأ إليه ، وإذا أخذنا في الاعتبار أن الرازي ولوع باستيفاء كل التقسيمات العقلية التي تمس قضاياها المتنازع فيها من قريب أو من بعيد ، فلعل من المرجح أن يكون إنكار تصور الوجود ليس مذهبا لطائفة من المفكرين ذهبت إليه بالفعل بقدر ما هو افتراض يقتضيه مقام القسمة في المسائل العقلية .

ومهما يكن من أمر هذا الإنكار ، فإن الإيجي يقرر أن هناك من يدعى أن الوجود لا يتصور أصلا وأنه يقدم بين يدي دعواه هذه دليلين :

الوجود الذهني . وإن سلم فيمكن في تصور حصوله للنفس كما تصور ذاتنا بذاتنا ، أو نمنع مماثلة الصور الكلية للوجود الجزئي الثابت للنفس .

ثم من قال بأنه يعرف ذكر فيه عبارات :

الأولى : أنه الثابت العين .

الثانية : أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل ، أو إلى حادث وقديم .

الثالثة : أنه ما يعلم ويخبر عنه ، وكله تعريف بالأخفى كما لا يخفى .

قد يكون الخلاف في وجهة النظر مقولا بين طائفة ترى بدهية الوجود ، وأخرى ترى كسبيته ، أما أن تكون هناك وجهة نظر ترفض مجرد إمكان تصور الوجود فليست أدري على وجه اليقين هل تمت طائفة من المفكرين ذهبت بالفعل هذا المذهب ، أو أن الأمر مجرد فرض ذهني فرضه التقسيم العقلي عند المشركين لبدهية الوجود ؟

يقول الرازي في هذا المقام : . . . فأعلم أن الخصم له في هذه المسألة مقامان : أحدهما : أن يقول : ماهية الوجود غير متصورة . . . . . (١) .

ويبدو لي من عبارة الرازي هذه أن الأمر لا يبدو كونه احتمالا عقليا يمكن للخصم المنكر لبدهية الوجود أن يلجأ إليه ، وإذا أخذنا في الاعتبار أن الرازي ولوع باستيفاء كل التقييمات العقلية التي تمس قضاياها المتنازع فيها من قريب أو من بعيد ، فلعل من المرجح أن يكون إنكار تصور الوجود ليس مذهبا لطائفة من المفكرين ذهبت إليه بالفعل بقدر ما هو افتراض يقتضيه مقام القسمة في المسائل العقلية .

ومهما يكن من أمر هذا الإنكار ، فإن الإيجي يقرر أن هناك من يدعى أن الوجود لا يتصور أصلا وأنه يقدم بين يدي دعواه هذه دليلين :

## التعليق على الأصول في المنطق، تصور الوجودات:

أن تصور الوجود مستلزم — لا محالة — الوقوع في الدور المستحيل، وذلك لأن تصور الوجود يستلزم تميزه عن غيره من التصورات الأخرى، أي أن تصوري لوجود شيء مامعناه أن هذا الشيء متميز عن بقية الأشياء، ومعنى التميز: أنه ليس غيره، فكأنني حين أعترف بوجود شيء ما أعترف في ذات الوقت بأنني أسلب عنه دكونه شيئاً آخر، وهذا ما يسمى بالسلب المخصوص، وهذا السلب المخصوص يتوقف تصوره على تصور السلب المطلق الذي هو العدم، فإذا أدركنا أن العدم — من حيث هو — يتوقف تصوره على الوجود أدركنا أن مجرد تصور الوجود يلزم عليه الوقوع في الدور، وبعبارة موجزة: تصور الوجود متوقف — في النهاية — على تصور العدم، وتصور العدم متوقف — مباشرة — على تصور الوجود، فتصور الوجود يوقع في الدور المستحيل.

### نقد الدليل:

أولاً: إن تصور الوجود يتوقف على تميزه عن غيره في نفس الأمر، ولا يتوقف على العلم بهذا التميز، لأن العلم بالتمييز هو المتوقف على العلم بالسلب الخاص المنقضى لتصور العدم.

أما لو كان تصور الوجود بنفس التميز عن الغير فلا يلزم الدور، لأن نفس التميز عن الغير لا يتوقف على شيء، وبالتالي لا يستلزم سلباً خاصاً ولا عاماً.

ثانياً: وعلى فرض تسليم أن تصور الوجود متوقف على ظهور تميزه



عن الغير — وليس على نفس هذا التميز — فإن ما قبل سابقاً من أن السلب غير العدم ، والإيجاب غير الوجود ، يقال هنا أيضاً ، فالإيجاب المعتبر في القضايا المنطقية هو : صدق المحمول على الموضوع بغض النظر عن كون هذا المحمول في ذاته وجوداً أو غير موجود ، وإذن فلا يستلزم السلب الخاص معنى العدم ؛ لأن السلب ليس إلا رفع صدق المحمول للموضوع لا رفع المحمول نفسه .

### الدليل الثاني :

إذا كان معنى التصور هو حصول الماهية في النفس ، وكان تصوري للوجود هو حصول ماهية الوجود في النفس فعلى هذا أن ماهية الوجود حصلت في النفس ، فإذا سلمت معنى أن للنفس أيضاً وجوداً متصوراً فهذا معناه : اجتماع المثليين أى : اجتماع وجود النفس ، والوجود المتصور ، واجتماع المثليين مستحيل .

### نقد الدليل :

أولاً : القول بأن تصور الشيء هو حصول ماهيته في النفس مبنى على القول بالوجود الذهني ، والمتكلمون لا يعترفون بالوجود الذهني .

ثانياً : وبصرف النظر عن الوجود الذهني فإن تصور الوجود هو عبارة عن حصوله في النفس لا حصول صورة منتزعة منه في النفس ، لحصول الوجود حصول مباشر بحيث تذكر النفس إدراكاً حضوراً قائماً بها ، وبين وسائط من صور أو غيرها ، ويضرب الإيجي مثلاً لذلك : « تصور الذات » فلا شك أني حين أتصور ذاتي لا أقال : إن في تصوري لذاتي اجتماعاً لمثلين فتصور الوجود ينطبق عليه نفس ما ينطبق على تصور الذات :

فالتا : يمكن أن يقال : إن صورة الوجود الحاصلة في النفس صورة كلية ووجود النفس لأنه وجود جزئي فإن صورته أيضا صورة جزئية ، وينتهي التحليل إلى اجتماع صورة كلية — هي صورة الوجود — مع صورة جزئية — هي صورة وجود النفس — وليس في ذلك اجتماع لمثلين .

• • •

ويبقى في نهاية الكلام على مشكلة تعريف الوجود أن نعرف أن الذين قالوا بأن الوجود كسبي ذكروا له تعاريف شتى ، منها :

١- أن الموجود هو الثابت العين ، أو أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل ، أو إلى حادث وقديم ، أو هو : ما يعلم ويخبر عنه ، ويمكن أن يعرف الوجود قياسا على الموجود فيقال هو : ثبوت العين ، أو ما به ينقسم الشيء إلى فاعل ومنفعل أو ما به يصح أن يعلم الشيء ... إلخ .

وحقيقة الأمر أن كل هذه التعاريف تعاريف بالأخنى ، لأن الفاعل والمنفعل ، والحادث والقديم ، والشيء ، وغيرها ، كل هذه مفاهيم تأتي في المعرفة بعد مفهوم الوجود والمفهوم ، لأن الفاعل — مثلا — ليس إلا موجودا في المقام الأول ، ثم بعد ذلك هو فاعل ، والمنفعل موجود منفعل وهكذا . فالموجود أظهر وأعرف من الفاعل ومن المنفعل ، وهذا بالإضافة إلى أن مفهوم الوجود ما أخذ في الفاعل والمنفعل فتعريف الوجود بهما تعريف دوري ، يقول ابن سينا : ... وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لانفسها : الأشياء العامة للأمور كلها ، كالوجود والشيء ، والواحد وغيره ، ولهذا ليس يمكن أن يبين شيء منها ببيان لا دور فيه ، البتة ، أو ببيان شيء أعرف منها ، ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئا

وقع في اضطراب كمن يقول : إن من حقيقة الوجود أن يكون فاعلا أو منفعلا ، وهذا إن كان ولا بد فن أقسام الوجود ، والوجود أعرف من الفاعل والمنفعل ، وجمهور الناس يتصورون حقيقة الوجود ولا يعرفون البتة أنه يجب أن يكون فاعلا أو منفعلا ، (١) .

---

(١) الشفاء . الإلهيات ص ٢٩١ (ط طهران) ، أنظر أيضا : يوسف كرم : العقل والوجود ص ١٠٩ . دار المعارف — مصر .

The first of these is the fact that the  
 second of these is the fact that the  
 third of these is the fact that the  
 fourth of these is the fact that the  
 fifth of these is the fact that the

[illegible]

## الفصل الثاني

### الوجود مفهوم مشترك

٩ - و المقصد الثاني في أنه مشترك وإلّيه ذهب الحكماء والمعنونة .

يدور هذا المقصد حول التساؤل التالي :

هل الوجود مفهوم مشترك؟ أى مفهوم كلى يقال على أفراد تقع تحته ؟  
وإذا كان كذلك فهل يقال على ما تحته بالتواطؤ أو بالتفكيك ؟  
وإذا لم يكن مفهوما مشتركا فهل هو مشترك لفظي . .

والتساؤل الأول يعنى أن الوجود مفهوم مطلق يقال على أفراد  
أو ما صدقات تنصف بهذا المفهوم . بيد أن قول الكلّى على ما تحته من  
أفراد قد يكون على سبيل التواطؤ ، وقد يكون على سبيل التفكيك . ويحسن  
أن نقول كلمة موجزة في بيان هذه التقسيمات المنطقية قبل أن نترسل مع  
الوجود ، كمفهوم كلى يخضع لهذه التقسيمات أو التحديدات في  
مفهوم الكلّى . .

فأولاً :

إذا لاحظت كليا مثل الإنسان وطبيعته على أفرادها فإنك لا تجد تفاوتاً  
بين الأفراد في نفس صدق هذا الكلّى عليها ، فزيد وخالد ومحمد إلى آخر  
أفراد الإنسان ، من ناحية الإنسانية سواء ، أى إن إنسانيتهم أحدهم ليست  
أولى من إنسانية الآخر ولا أشد منها ولا أكثر ، فليس بين الأفراد أى  
تفاوت في صدق هذا المفهوم عليها ، وإذا كان بينها تفاوت ففى نواح أخرى  
غير مفهوم الإنسانية كالتفاوت بالطول أو اللون أو القوة أو الصحة  
أو الأخلاق ... إلخ . ومثل هذا الكلّى المتوافقة أفرادها في مفهومه يسمى  
( الكلّى المتواطىء ) ، والتواطؤ هو التوافق والتسوية . .

وثانيا :

إذا لاحظت كليا آخر مثل مفهوم البياض ، والعدد ، والوجود ، وطبقته على أفراده تجد - على العكس من النوع السابق - تفاوتاً بين الأفراد في صدق المفهوم عليها بالاشتداد أو الكثرة أو الأولوية أو التقدم فالبياض في بعض الأشياء قد يكون أشد منها في بعضها الآخر ، وعدد الألف - مثلاً - أكثر من عدد المائة . وكل منهما عدد ، والوجود بالنسبة للخالق أولى وأقدم منه بالنسبة للمخلوق ، والوجود في العلة متقدم على الوجود في المعلول بنفس هذا الوجود لا بشيء آخر ، وكل منهما وجود ، وهذا الكلي المتفاوتة أفراداً في صدق مفهومه عليها يسمى ( الكلي المشكك ) ، والتفاوت في صدق هذا الكلي على أفرادها يسمى تشكيكاً (١) .

وإذن فالمشترك المعنوي قد يكون مشتركاً على سبيل التوافق أو على سبيل التشكيك ، والمشترك المعنوي - بقسميه هذين - يقابل المشترك اللفظي ذلك الذي تشترك أفرادها في لفظه فقط مثل : العين ، والمشتري ... الخ الأمثلة المعروفة في هذا المقام .

ونعود إلى قضية اشتراك الوجود لنفسه : من أي قسم هو ؟ هل هو مشترك معنوي أو لفظي ؟ وإذا كان مشتركاً معنوياً فهل يطلق على أفرادها بالتوافق أو بالتشكيك ؟

يرى الفلاسفة والمعتزلة - باستثناء أبي الحسين البهري - وجميع من الأشاعرة أن الوجود مشتركاً اشتراكاً معنوياً أي هو معنى كلي تشترك فيه الموجودات بأسرها ، لكنه عند الفلاسفة مشكك أي مقول بالتشكيك ، ويؤيد غيرهم مقول بالتوافق .

---

(١) محمد رضا المظفر : المنطق ص ٧٠ (بتصرف) .

وإذا رجعنا إلى كتاب المباحث المشرقية (١) في هذا الموضوع وجدنا الرازي ينتمي إلى الرأي القائل باشتراك الوجود اشتراكاً معنوياً ، وأنه مقول على أفرادهم بالتواطؤ لا بالتشكيك كما يرى الفلاسفة ، وبذلك يصبح الرازي والفلاسفة وجهين المتكاملين من أنصار اشتراك الوجود اشتراكاً معنوياً على خلاف بينهم في نوع هذا الاشتراك هل هو بالتواطؤ أو بالتشكيك . وهو لا يكونون مدرسة تقف في مقابل مدرسة شيخ الأشاعرة : أبي الحسن الأشعري الذي يرى أن الوجود ليس إلا مشتركاً لفظياً . وبالمقارنة بين كتاب المباحث المشرقية وكتاب المواقف نستطيع القول بأن الأدلة التي يعرضها الرازي دفاعاً عن مذهبه الذي ذهب إليه في مشكلة الوجود هو كل ما اضطلع به الإيجي في هذا المقام تصويراً أو دفاعاً ، ولست أزعم أن الإيجي يقول باشتراك الوجود اشتراكاً معنوياً لا بالمعنى الذي ذهب إليه الفلاسفة ولا بالمعنى الذي ذهب إليه الرازي ، والإيجي وإن كان لا يصرح تصريحاً مباشراً بمذهبه في اشتراك الوجود إلا أنه يمكن القول بأنه يقتضي أن الشيخ الأشعري في أن وجود كل شيء عين ماهيته وحقيقته ، وأن الوجود محض اسم فقط ، وأن الاشتراك فيه ليس إلا اشتراكاً لفظياً ، وكل ما يزيد لإبرازه والتأكيد عليه هو أن الإيجي في عرضه لمذهب الفلاسفة ، ومذهب الرازي الذي يعتنقه جهون متأخري الأشاعرة ، يعتمد اعتماداً كلياً على ما قدمه الرازي في مبحث اشتراك الوجود في كتابه : المباحث المشرقية .

## أدلة القائلين باشتراك الوجود :

١٠ - الأول : لو لم يكن مشتركاً لامتنع الجرم به عند التردد في الخصوصيات ، ضرورة أنه إنما نفس الخصوصيات ، أو مختص بها فيزول اعتقادها مع زوال اعتقادها ، والثالث باطل .

## الدليل الأول على أن الوجود مشترك :

لو كان الوجود غير مشترك لما صح استنباطه حين ينتقل الذهن من فرد إلى فرد من الخصوصيات الواقعة تحت مفهومه ، لأن الوجود حينئذ يمكن أن يكون إما نفس هذه الخصوصيات أو مختصاً بها ، حين يتردد الذهن بينها . وتزول هذه الخصوصيات فلا بد أن يزول معها الوجود ، لئلا يكون الواقع أن الذهن يتردد في الخصوصيات التي تتبدل من فرد إلى فرد وفي نفس الوقت يحتفظ بتصوره للوجود ، مثلاً : إذا عرفت أن تصويراً أي يمكن من الممكنات وجزم بوجوده باقياً ساجزماً بأن له فاعلاً موجوداً ، لئلا يكون قد أتردد في هذا السبب الموجود : هل هو واجب أو ممكن ؟ وإذا كان متكاملاً فهل هو جوهر أو عرض ؟ وإذا كان جوهرًا فهل هو متعين أو غير متعين ؟ الخ . وهذه التفتيدات .

وهذا يعني أنني ترددت في الخصوصيات وانتقلت من واجب إلى ممكن إلى جوهر إلى عرض ، ومع كل انتقال يزول أمر ويحل محله أمر آخر وهكذا ، لكن وجود هذا السبب الذي ترددت في خصوصياته باقياً باستمرار مع هذا التردد ، فلو لم يكن الوجود مشتركاً بين هذه الأمور لكان نفس هذه الأمور التي تبدلت وزالت ، أو كان خاصاً بها ، وعلى كلا الحالين فلا بد أن يزول مفهومه من الذهن حين يستبدل الذهن أمراً بآخر ، أو ينتقل بين واحد وآخر من هذه الأمور .



أما وإننى أجزم بالشئ مع تردده فى كون هذا الشئ ممكناً أو واجباً أو جوهر أو عرضاً فلو لا أن الوجود مشترك بين هذه الأمور لزال تصوره من ذهنى فى أول تردد أو أول تبدل من تبدلات هذه الأمور .

١١ — الثانى : أنا نقسمه إلى الواجب والممكن والجوهر والعرض ، ومورد القسمة مشترك بين أقسامه . لا يقال : الاشتراك اللفظى كما تقسم العين الفؤارة والباصرة . لانا نقول : هذه قسمة عقلية لا تتوقف على وضع ، ولذلك لا تختلف باللغات ، ويمكن الحصر العقلى ، بخلاف ذلك .

### الدليل الثانى على اشتراك الوجود :

أننى أقسم الوجود إلى : وجود الواجب ووجود الممكن ، ووجود الجوهر والعرض ، ومن المعروف أن مورد القسمة لابد أن يكون مشتركاً بين جميع الأقسام ، ذلك لأن القسمة ليست إلا إضافة أمر يختص إلى أمر مشترك ، فإذا صح تقسيم الوجود إلى أقسام مختلفة فإن معنى ذلك أن الوجود مورد قسمة فهو إذن أمر مشترك بين هذه الأقسام جميعاً .

وقد يعترض ويقال : إن المشترك بين الواجب والممكن والجوهر والعرض إنما هو لفظ الوجود لا معناه ، ومثل ذلك اشتراك لفظ « عين » بين الباصرة والبئر والنقطة والغابة فى قوله والجاسوس ، فكل منها يصدق عليه لفظ « عين » دون أن يكون بين معانيها أى اشتراك .

والإجابة على هذا الاعتراض أن قسمة الوجود إلى هذه الأقسام التى بينها قسمة عقلية لا قسمة لفظية ، والقسمة العقلية قسمة مفاهيم وأمور متعقولة فى المقام الأول . وبهذه النظر عن الألفاظ الموضوعية بإزائها ، ومن هنا لو تخيلنا معانى هذه الألفاظ دون ألفاظها لصح لنا هذا التقسيم ،

ولذلك كانت القسمة العقلية مطردة لا تختلف باختلاف اللغات ، أى لا تختلف مع تبديل الألفاظ ، وفي غير مرتبطة باللفظ ولا بالوضع اللغوى . ولنفس السبب كان الحصر العقلى فيها صحيحا ؛ لأن معنى الإثبات ومعنى النفى يتحددان تماما فى هذه القسمة . أما القسمة اللفظية فإنها تتوقف على وضع الواضع أى الاستعمال الأول للفظ ، كما تتوقف على العلم بالألفاظ ، والحصر العقلى فى هذه القسمة غير واضح .

١٢ - وقد ينقض هذان بالمهاية والتشخيص . والتحقيق : أنه إن أريد مجرد الاشتراك فهما أيضا عارضان مشتركان . وإن أريد التماثل فى الوجود فلا يلزم . والنقض بهما واضح .

### نقض وجواب :

يذكر الإيجى هنا فى هذا النص اعتراضا بالنقض على الدليلين السالفين ، بالمهاية والتشخيص ، بحيث يمكن القول بأن المهاية — أو التشخيص — يقال فيها نفس ما قيل فى الوجود فى الدليلين السابقين مع بقاء كل منهما معنى غير مشترك ، مثلا : لئن أجزم أن لهذا السبب مهاية ، ثم أتردد فى خصوصيات هذه المهاية أى أننى أقسم المهاية إلى خصوصيات ، وأتردد بين الخصوصيات مع أن المهايا متخالفة الحقائق بذواتها ولا اشتراك بينها على الإطلاق ، فالقول باشتراك المهاية فى هذا المثال لا يلزم ولا يصح ، فلا استدلال السابق إذن باطل لأنه منقوض بجريانه فى المهاية أو فى التشخيص .

وجواب الإيجى على هذا للنقض : أنه لا يزعم أن أفراد الوجود متماثلة تماما فى معنى الوجود ، بل يقصد مجرد الاشتراك ، أى أن الوجود مفهوم مشترك فقط دون أن يبحث عن أفراد هل هى متماثلة أو متخالفة ، وإذن فالمهاية المطلقة بهذا المعنى عارضة للماهيات الخصوصية وكذلك التشخيص ،

لأنك في هذه الحالة إن لا تلزمى بتماثل الماهيات لأننى لم أزعمه منذ البداية ، وهذا معنى قوله : إن أريد مجرد الاشتراك — أى بغض النظر عن كونه مشككاً أو متواضعا — فالماهية المطلقة بهذا المعنى لا بأس من عروضا للماهيات المخصوصة كما لا بأس من عروضا الوجود لأفراده التى لا تماثل فيها فى هذا المفهوم (أى فى الوجود) لأن أفراد الماهية المطلقة مع كونها مشتركة إلا أنها غير متماثلة . ولنفترض أتى زعمت لك أن الوجود مشترك بين أفراد ، وأن هذه الأفراد متماثلة فى مفهوم الوجود ، فالاعتراض بالماهية والتشخيص لا يرد على مثال الوجود لأنه لا بأس أن تماثل الوجودات ، وإنما يرد الاعتراض على الماهية والتشخيص — لا بالماهية والتشخيص — لأن حقائقهما لا تماثل . يقول صاحب المقاصد فى نص أوضح وأدق من نص المواظف : « فإن فواتض الوجهان بالماهية والتشخيص حيث يبقى الجزم بأن لعل الحادث ماهية وتشخيصا مع التردد فى كونها واجبا أو ممكنا ، وتقسيم كل منهما إلى الواجب والممكن مع أن شيئا من الماهيات والتشخيصات ليس بمشترك بين الكل ؟ أجيب : بأن مطلق الماهية والتشخيص أيضاً مفهوم كلى مشترك بين الماهيات والتشخيصات المخصوصة فلا نقض ، وإنما يرد لو ادعينا أن الوجودات متماثلة ، حقيقة مفهوم الوجود ، ولا خفاء فى أن شيئا من الوجوه لا يدل على ذلك ، (١) .

١٣ — د الثالث : أن العدم مفهوم واحد ، إذ لا تمايز فيه بالذات ، فكذا مقابله ، وإلا بطل الحصر العقلى فهما ضرورة أنه لا حصر فى العدم المطلق والوجود الخاص . والجواب : أنا لانسلم أن العدم واحد ، بل هو رفع الحقيقة ، والسكل حقيقة رفع يقابلها .

(١) التفهيم : شرح المقاصد ١ ص ٤٦

### الدليل الثالث على اشتراك الوجود :

إن مفهوم "العدم" مفهوم واحد ليس فيه تمايز ، وبالتالي لا يحرق فيه تعدد ، وإذا كان الأمر كذلك فيلزم أن يكون مقابله الذي هو الوجود معنى واحداً أيضاً لا تعدد فيه ، فالوجود معنى واحد تشترك فيه الأفراد ، وقتنا إذا كان العدم مفهوماً واحداً لزم أن يكون الوجود مفهوماً واحداً أيضاً ، لأنه لو كان العدم مفهوماً واحداً وكان الوجود - الذي هو مقابل العدم - مفهوماً متعدداً لزم بطلان الحصر العقلي حين أقول : الشيء إما موجود وإما معدوم ، فهذه القضية لكي تصدق يلزم أن يكون الوجود معنى واحداً كالعدم تماماً ، وإلا لصح أن يكون العدم مفهوماً واحداً والوجود مفهوماً متعدداً وتكذب هذه القضية أولاً يتحقق فيها الحصر مع أنها قضية حاصرة ، إذ قد يمكن أن يكون الوجود في هذه القضية أحد هذه الوجودات المتعددة ويكون المقابل فيها بين العدم المطلق وبين الوجود الخاص . ومن البين أنه لا حصر بين هذين المفهومين ، مثلاً ، لو قلت : هذا الشيء إما أن يكون معدوماً وإما أن يكون موجوداً بوجود خاص فإن التردد بين الوجود والعدم لا يكون حاصراً . إذ قد يكون هذا الشيء موجوداً لوجود خاص آخر غير هذا الوجود الخاص المذكور في التردد (٨).

---

(١) الجرجاني : شرح المواقف ج ٢ ص ٣٣ ، وأيضاً : الرازي : المباحث

## اعتراض الإيجيء على هذا الدليل :

لا يسلم الإيجيء أن العدم مفهوم واحد ، بل يرى أنه يتعدد بحسب إضافته إلى الوجود ، فإذا كان الوجود هو الحقيقة كان العدم المضاف إليه هو رفع هذه الحقيقة ، وإذا كان الوجود وجودا خاصا كان العدم رفع هذا الوجود الخاص فلكل حقيقة مطلقة أو مقيدة رفع يقابلها . : ولم يغفل الرازي عن هذه الملاحظة على الدليل بل أجاب عنها بقوله : « فإن قيل ... إن نفي كل حقيقة يقابله ثبوتها وليس بين نفيها وثبوتها واسطة لكن ثبوتها ليس أمرا زائدا على خصوصيتها ، بل ثبوتها هو نفس حقيقتها المتعينة فقد وفيها بما تقرر في العقل من أنه لا واسطة بين النفي والإثبات .. فإن ادعيتم أن هاهنا ثبوتا عاما مشتركا بين الموجودات وهو المقابل للنفي العام فهذا هو المصادرة على المطلوب » (١) وواضح أن الإيجيء هنا يلجأ إلى مذهب الشيخ في اعتبار الوجود نفس الحقيقة ، وأن الحقائق إذا كانت متكررة فالوجود كثير كذلك ، وإذن فالعدم بهذا الاعتبار لا يكون مفهوما واحدا بل هو عدما متكررة ، إذ كل حقيقة من هذه الحقائق المتكررة حين ترفع يكون قد قابلها عدم خاص بها ، ولقد كان صاحب المقاصد - كما دلت عليه دائما - ذا نظرة أوسع وأشمل وأدق وأكثر استقصاء لكل ما قيل من قبله في هذا الموضوع يقول : « فإن قيل : لا نسلم اتحاد مفهوم العدم ، بل الوجود نفس الحقيقة ، والعدم رفعها ، فلكل وجود رفع يقابله قلنا : سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك (= المفهوم العام ) أو بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة وإنما التعدد بالإضافة ... »

(١) المصدر السابق ج ٢٠

(٢) التفاتاني : المصدر السابق : نفس الموضوع

١٤ - د الرابع : قال بعض الفضلاء : هذه القضية ضرورية ، إذ نعلم بالضرورة أن بين الموجود والموجود من الشبهة في الوجود في الأعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم . وهذا لا يمنع إلا المعاند ، وتعمد قضية الماهية والتفحص .

### الدليل الرابع :

إن الذهن يعقل نسبة ما وجودية حين يقارن بين موجود وموجود ولا يعقل هذه النسبة حين يقارن بين موجود ومعدوم ، فالمقارنة بين السواد والبياض - كما يمثل شارح المواقف - تثبت أن بينهما مشاركة في معنى ماهو : الوجود في الأعيان ، بينما لو كانت هذه المقارنة بين البياض والعنفاء لانتفت هذه المشاركة تماما ، لأن العنفاء لا تتكرر في الأعيان أبدا ، فالذهن حين يقارن بين موجود وموجود يلح معنى مشترك لا يلح حين يقارن بين موجود ومعدوم . وهذا دليل على أن أصل الوجود مشترك بين الموجودات . والرازي - وهو المقصود من بعض الفضلاء في كلام الإيجي - يرى أن هذه الحجة غير مقنعة للجادل المتعنت وإن كانت في حق المخلص حجة قاطعة (١)

١٥ - د الخامس : قال : من زعم أنه غير مشترك فقد اعترف بأنه مشترك من حيث لا يدري ، إذ لا ولا أنه تصور مفهوم واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك لازمه البرهان في كل وجود وجود أنه كذلك ، وإذا لم تكن الدعوى عامة لم يمكن إثباتها بدليل عام ، . . والجواب : أنا تأخذها سلبية فنقول : لا يوجد معنى مشترك فيه بينهما يسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجودا مشتركا كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين ، وتحقيقه أن السالبة لا تقتضي وجود الموضوع ،

## الدليل الخامس :

إن الوجود مفهوم مشترك حتى عند من يرى أنه ليس كذلك ، لأن الذى يحكم بعدم اشتراك الوجود لا يقتصر حكمه على وجود واحد ، بل ينسحب هذا الحكم على كل وجود يقال فيه : إنه غير مشترك ، ولو كان مفهوم الوجود مختلفا لكان على صاحب هذا الراى أن يبرهن على كل وجود على حدة بأنه غير مشترك ، لكن برهان عدم الاشتراك برهان عام ، أى لأن الحكم فيه ليس حكما على وجود واحد ، بل هو حكم على كل وجود ، والبرهان العام دعواه عامة كذلك ، فالوجود المحكوم عليه بعدم الاشتراك لولا أنه مفهوم عام مشترك لما أمكن فى البرهان تعميم هذا الحكم ، وهذا يعنى أن برهان عدم الاشتراك ينقلب إلى دليل جديد على أن الوجود مفهوم مشترك (١)

وبعرض الإيجى بأن دليل عدم الاشتراك إذا أخذت فيه الدعوى مسلوقة فإن الوجود لا يكون معنى مشتركا ، فهناك فرق بين أن يقال : الوجود هو غير مشترك ، وبين أن يقال : لا يوجد معنى مشترك فيه يسمى وجودا ، فعلى القول الأول يمكن أن تصح ادعاءات الراى كلها ، أما على القول الثانى فلا يثبت وجود مشترك على الإطلاق لأن مضمون هذا القول هو سلب الوجود المشترك منذ البداية ولا إثبات وجود ثم سلب الاشتراك عنه بعد ذلك . ومن المعلوم أن القضية السالبة لا تقتضى وجود موضوعها ، وإنما تقتضى تنوره فى الذهن فقط .

١٦ - السادس : لو لم يكن الوجود مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن ، فإننا إذا قلنا : الشئ إما أن يجب وجوده أولا ، فقد يجب له

الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر ، والجواب : كون الشيء له وجودان وإن كان نفس الحقيقة معلوم الانتفاء بالضرورة ، وأما من قال ليس بمشترك فهم القائلون بأنه نفس الحقيقة ويستجيب حججهم ،

### الدليل السادس :

لو كان الوجود - كما يزعم هؤلاء - غير مشترك لما أمكن أن يتميز الواجب عن الممكن ، وذلك لأن القضية التي تقول : إن هذا الموجود إما أن يكون واجب الوجود أو جائز الوجود ، لا بد لتمييز أحدهما عن الآخر من أن يكون الوجود أمراً واحداً مشتركاً بينهما سلفاً ، ولو جاز أن يكون أمراً غير مشترك كان يكون وجودات خاصة متعددة لا يمكن أن يجب له وجود بمعنى ويتفنى عنه وجود بمعنى آخر ، وهذا يؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد قد وجب له وجود ولم يجب له وجود في ذات الوقت ، وبعبارة أخرى : يكون للشيء الواحد واجبا وممكنا في ذات الآن ، وهذا من غير ممكن يمكن تمييز الواجب عن الممكن ١٩ .

### نقد الإيجي :

إن استلزال الرأى هذا فيه مصادفة على المطلوب ، لأن الذي يرفض اشتراك الوجود يقرر أن وجود كل شيء هو حقيقة ، ومن المعلوم بذاتة استحالة أن يكون للشيء الواحد حقيقتان ، أى : وجودان ، ولأن الحقيقة والوجود ليسا أمرين متضالين بل هما أمر واحد ، وحتى لو قلنا إن الوجود ليس هو الحقيقة ، بل هو أمر زائد ، فن المستحيل أيضا أن يكون الحقيقة الواحدة وجودان زائدان عليها .



## الفصل الثالث

### الوجود والماهية

١٧ - المقصد الثالث في أن الوجود نفس الماهية أو يمزوها أو زائدها عليها وفيه مذاهب ،

#### الوجود والماهية :

علاقة بين الوجود والماهية ؟ هل الوجود نفس الماهية ؟ أو هو أمر يمكن اعتباره جزءاً من هذه الماهية ؟ أو يكون الوجود لا نفس الماهية ولا جزءها بل هو أمر خارج عنها طارىء عليها ؟ .. هذه هي الاحتمالات العقلية الممكنة في التساؤل عن العلاقة بين الماهية والوجود . ونلاحظ أن أحداً من الفلاسفة أو المتكلمين لم يقل إن الوجود جزء من الماهية فيبقى معنا في التراث العقلي في الإسلام وجهتا نظر حول العلاقة بين هذين المفهومين هما :

(أ) الوجود نفس الماهية .

(ب) الوجود زائد على الماهية .

وإذا كانت الماهية تصدق بأن تكون ماهية واجبة كما تصدق بأن تكون ماهية ممكنة فسوف يفسد التقسيم العقلي من جديد في الاحتمالات التالية :

١ - الوجود نفس الماهية في الواجب وفي الممكن .

٢ - الوجود زائد على الماهية في الواجب وفي الممكن .

٣ - الوجود نفس الماهية في الواجب زائد عليها في الممكن .

٤ - الوجود نفس الماهية في الممكن زائد عليها في الواجب .

يبد أن الاحتمال الأخير إن هو إلا احتمال عقلي فقط ، لم يذهب إليه أحد لا من الفلاسفة ولا من المتكلمين . . وبذلك تنحصر المذاهب في الاحتمالات الثلاثة الباقية وهي :

أولاً : مذهب أبي الحسن الأشعري وهو أن الوجود نفس الماهية في الممكن وفي الواجب .

ثانياً : مذهب الفلاسفة وهي أن الوجود نفس الماهية في الواجب وزائد على الماهية في الممكن .

ثالثاً : مذهب جمهور المتكلمين وهو أن الوجود زائد على الماهية في الواجب (١) وفي الممكن على السواء .

(١) يرى المرجاني ، أن القول بزيادة الوجود على الماهية في الواجب من مستحدثات الإمام الرازي ، وأن هذه القولة ما قال بها أحد من المتكلمين قبل الرازي ، بل هي بدعة ما كان ينبغي أن تكون ، وهذه البدعة التي لم يستطع الإمام الرازي نسبتها إلى الشيخ الأشعري لوضوح مذهبه في اتحاد مفهوم الوجود بمفهوم الحقيقة سواء في الواجب والممكن ، قد نسبها إلى جمهور المتكلمين الذين سار بعض منهم على مذهبه الذي استحدثه لهم ، وعند المرجاني أن السبب الذي أوقع الرازي فيما وقع فيه هو خروجه من مقارنة أدلة العلماء والحكام في هذا الموضوع بأن مفهوم الوجود مفهوم مشترك ، مع ما كان قد تقرع عنده من زيادة الوجود على الماهيا الممكنة أو بمصطلح أدق : عروض الوجود لتلك الماهيات ، فقام على ذلك فكرة الوجود في الواجب واستقتج بعد القياس أن وجود الواجب عارض لماهيته وزائد عليها . . وإذا تتبعنا كتابات الرازي هنا ألفيناهم يؤكد أن استنتاجه الأخير في زياده وجود الواجب على ماهيته هو الفرض الوحيد الذي لا تترقب عليه إشكالات عقلية ، =

١٨ — أوحدها للشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري أنه نفس الحقيقة في الكل لوجوه : الأول : لو كان زائداً كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة فكانت معدومة ، فيلزم اتصاف المعدوم بالوجود وأنه تناقض .

والجواب من وجهين : النقص يسائر الأعراض الزائدة . والحل وهو : أن الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة — كما سيأتي — وكل منهما أمر ينضم إليها .

== ذلك أننا لو لم نفرض زيادة الوجود على الماهية في الواجب فإما أن يكون هذا الوجود الواجب غير مساو للوجود الممكن ، وإما أن يكون مفهوم الوجود مشتركاً لفظياً بين الواجب والممكن ، وكلاهما مستحيل فيما يرى الرازي . . أما المرجاني فيرى أن الرازي لم يهتد إلى أن مفهوم الوجود يحمل بالتشكيك على الواجب والممكن حملاً اشتقاقياً بالاولى وبالأقدم ، فبناء على فكرة التشكيك هذه يكون وجود الواجب مقتضى ذاته بينما يكون وجود الممكن مقتضى علة غير ذاته ، أي تكون ذات الواجب هي دهنها الاتزاع ومصدق الحل ومناطق الصدق ومطابق الحكم وكل هذه تأكيدات تدور حول محور واحد هو : اقتضاء الذات للوجود اقتضاء مباشراً بحيث يكون الوجود هو عين الذات لا أمراً زائداً ولا طارئاً . . فيما يتعلق برأي الرازي في هذا الموضوع أنظر : للباحث المشيخية ج ١ ص ١٨ ، ص ٢٠ ، وأيضاً : المحصل ص ٤٤ ، وكبير الجمع نقد المرجاني في تعليقاته على شرح جلال الدين الدواني للعقائد المعنوية ج ١ ص ٢٣٢ .

## المذهب الأول :

مذهب الشيخ الأشعري وكذلك مذهب أبي الحسين البصري أحد أئمة المعتزلة ، وهذا المذهب يقرر أن الوجود نفس الماهية أى أن الوجود والماهية حقيقة واحدة لا فصل فيها سواء فى الواجب أو فى الممكن .

### أدلة هذا المذهب :

#### أولاً :

إن الوجود نفس الماهية لأنه لو كان زائداً عليها لكان هناك : ماهية ووجود فإذا اعتبرت الماهية وحدها أى من حيث هى كانت غير موجودة فهى إذن معدومة فيلزم من ذلك أن الماهية المعدومة حين ينضم إليها الوجود تكون متصفة به ، ومعنى ذلك أن المعدوم ( الماهية ) يتصف بالوجود . وهذا تناقض .

### الجواب على الدليل :

يجاب عن هذا الدليل من وجهين أو بمنهجين : منهج النقض ومنهج الحل (١) .

أما النقض : فإن هذا الدليل يجاب عنه بأن سائر الأعراض الزائدة على معروضاتها يمكن أن يقال فيها ذلك ، ويلزم منها التناقض وتكون

---

(١) النقض هو : بيان تخلف الحكم المدعى بثبوته أو نفيه عن دليل الممثل فى بعض الصور ، وأما الحل فهو : منع مقدمة فى الدليل ، أنظر الجرجاني :

النتيجة — بناء على هذا الدليل — استحالة قيام الأعراض وزيادتها وهو أمر باطل بداهة . مثلاً : يمكن أن يقال على منوال هذا الاستدلال : إن البياض إذا كان زائداً على الجسم من حيث هو غير أبيض ، فإذا انضم إليه البياض لزم انصاف غير الأبيض بالأبيض وهذا تناقض . وإذن فاستدلال الشيخ الأشعري على امتناع زيادة الوجود على الماهية بالتناقض مرفوض ؛ لأن استدلاله يتخلف نتيجة في صورة أخرى كصورة الأعراض الزائدة على معروضاتها .

أما الحل : فإن الماهية من حيث هي ليست معدومة كما يقول الشيخ في استدلاله ، بل هي ليست معدومة وليست موجودة ، لأن الوجود والعدم أمران طارئان على الماهية ، وهي موجودة حين ينضم إليها الوجود ومعدومة حين لا ينضم إليها الوجود ويلحقها العدم ، فالماهية من حيث هي ليست نفس الوجود وليست نفس العدم ، والوجود — أو العدم — ليس أمراً داخلهما أو مأخوذاً في مفهومهما ، تماماً كما تكون الأعراض الزائدة ليست نفس معروضاتها ولا أموراً مأخوذة في مفاهيمها (١) .

١٩ — دلتان : قيام الصفة الشبوتية بالشئ فرع وجوده في نفسه ضرورة ، فلو كان الوجود صفة قائمة بالماهية لزم أن يكون قبل الوجود لها وجود ، ويلزم تقدم الشئ على نفسه ويعود الكلام في ذلك الوجود ويتسلسل ، ومع امتناعه فلا بد من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعاً ، والجواب أن الضرورة في صفة وجودية هي غير الوجود ، ولما الوجود بالضرورة تحقيقاً بامتناع حقيقته بالوجود لما لا نكرتم .

## ثانياً :

إن قيام أية صفة ثبوتية ( موجودة ) لشيء ما ، فرع وجود ذلك الشيء في نفسه أولاً ، بعبارة أخرى : لا يمكن أن تصف شيئاً بصفة ثبوتية إلا إذا كان هذا الشيء موجوداً أولاً ، لأن الذي لا يوجد لا يمكن أن تصفه بأمر ثبوتي وإن صح اتصافه بأمور عدمية سلبية .

فلو كان الوجود صفة زائدة — بناء على هذه القاعدة — فإنه إذن صفة ثبوتية للماهية . ويلزم أن تكون الماهية موجودة قبل قيام هذا الوجود الثبوتي لها فيكون للماهية وجود قبل الوجود .

فإذا كان الوجود الأول عين الوجود الثاني لزم تقديم الشيء على نفسه وهذا مستحيل ، وإذا كان الوجود الأول ( الذي هو وجود الماهية ) غير الوجود الثاني ( الذي هو الصفة الثبوتية ) سألنا عن هذا الوجود الأول وقلنا : إنه هو الآخر صفة ثبوتية للماهية ويلزم حينئذ أن تكون الماهية موجودة بوجود آخر ، ونفس السؤال يقال على هذا الوجود الآخر فيلزم وجود ثالث ورابع . . وهكذا ، لأن السؤال هو : إذا كان هذا الوجود صفة قائمة بالماهية لزم أن تكون الماهية موجودة قبل هذا الوجود ، وي طرح السؤال نفسه من جديد عن وجود الماهية في نفسها قبل اتصافها بالوجود ، أو قبل ثبوت الوجود لها ، وتتسلسل الوجودات إلى غير نهاية ، فإذا عرفنا أن التسلسل ممنوع عقلاً أدركنا ضرورة الانتهاء إلى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر ، أي : ضرورة الانتهاء إلى وجود لا يكون طارئاً ، بل لا يكون صفة توصف به الماهية بل يكون وجوداً هو عين الماهية ونفسها وحقيقتها لا زائداً ولا طارئاً .

## الإجابة على الدليل :

يسلم الإيجي بضرورة أن يكون الشيء موجوداً قبل انصافه بصفة  
 ثبوتية لكنه يستثنى من الصفات الثبوتية كلها صفة الوجود فقط  
 ويقول إنها لا تخضع لهذه القاعدة ، ومصدر استثناء الصفة الوجودية  
 من هذه القاعدة الضرورات العقلية ؛ ذلك أنني لو تصورت أن الوجود  
 صفة ثبوتية ينطبق عليها القول المتقدم فها هنا يلزم محال عقلي هو :  
 إما تقدم الوجود على نفسه ، وإما تسلسل الوجودات إلى غير نهاية .  
 ولهذين المحالين — اللذين ذكرهما الأشعري في موضع سابق — يستثنى  
 الإيجي صفة الوجود ويقرر أن هذه القاعدة تنطبق على أية صفة غير  
 الوجود ، أما الوجود فالضرورة العقلية تقضي فيه بأنه صفة ثبوتية وليسكن  
 لا يسبق بوجود آخر ، بمعنى أن الماهية توصف به ويكون زائداً عليها لكن  
 لا يقتضي هذا الاتصاف أن تكون الماهية موجودة بوجود آخر ، فالوجود  
 لا يسبق الوجود إذا انصفت به الماهية ، لئلا تلزم نفس المحالات العقلية  
 التي ذكرت في دليل الشيخ الأشعري .

٢٠ - د الثالث : لو كان زائداً لكان له وجود ويتسلسل .

والجواب : المنع ، إذ قد يكون من المعقولات الثانية ، وإن سلم فقد  
 يكون وجود الوجود نفسه ، وكذلك قدم القدم وحدوث الحدوث وأمثله ،  
 فإن كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه لكن ثبوته لنفسه ليس أمراً  
 زائداً .

ثالثاً :

الدليل على أن الوجود نفس الماهية هو أنه لو كان الوجود زائداً على  
 الماهية أي كان أمراً منفصلاً عنها لكان له هو وجود أيضاً إذ من المحال

أن يكون معدوماً ولكان لهذا الوجود وجود وهم جراً ويتسلسل الوجود إلى ما لا نهاية .

ويجب الإيجي عن هذا الدليل إجابتين :

### الإجابة الأولى :

أن الوجود زائد على الماهية لكن ليس له وجود ، بل هو معدوم نظراً إلى أنه من المعقولات الثانية المدخولة في الخارج ، ولا يقال : إن هذا تناقض لأن الشيء قد يتصف بنقيضه اشتقاقاً كما سبق بيانه . فيقال : الوجود معدوم ، وإنما يلزم التناقض من اتصاف الشيء بنقيضه موافاةً كأن يقال : الوجود عدم ، ومن المعلوم أنه لا بأس من الاتصاف بالمشقق من النقيض .

### الإجابة الثانية :

وحق لو سلمنا أن الوجود لا يصح اتصافه بالمعدوم فإننا نقول : إن الوجود صفة زائدة على الماهية وليست معدومة أي لا توصف بذلك ، بل هي موجود بنفس هذا الوجود لا بوجود آخر حتى لا يلزم التسلسل المحال . وإذن فالوجود له وجود . على أن هذا الوجود الأخير ليس أمراً آخر بل هو وجود الوجود ذاته ، ويوضح الإيجي كلامه هذا بمفهوم القدم والحدث وأمثالهما ، فإن كل مفهوم مقار للقدم - مثلاً - لا يكون قديماً إلا بانضمام القدم إليه ، أما ثبوت القدم لمفهوم القدم فلا يكون بانضمام أمر آخر غير القدم بل بانضمام القدم عنه أو بتعبير أدق : بنفس القدم ، فالواجب قديم بقدم لكن مفهوم القدم قديم بنفسه وبذاته لا بقدم آخر حتى لا يلزم التسلسل ، ولذلك قيل : كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه ، لكن ثبوته لنفسه ليس أمراً زائداً . .



٢١ - وثانيها : مذهب الحكماء أنه نفس ماهية الواجب وإن لم يكن  
 هو الممكن ، لأنه لو قام وجوده بما هيته لكان محتاجا إليها ولها غيره ، واحتجاج  
 إلى الغير ممكن ، فله علة ، وهي ليست غير الماهية ، وإلا لكان وجود  
 الواجب معلولا لغيره ، فهي الماهية ، والعلة متقدمة على المعلول بالوجود  
 فتتقدم الماهية على الوجود بالوجود وأنه محال لما من من الوجوه ، أوجب عنه  
 بأن العلة متقدمة ، وأما بالوجود فممنوع ، فإن التقدم قد يكون بغير الوجود  
 كتقدم الماهية الممكنة ، فإنها قابلة للوجود عندهم ، والقابل متقدم ، وليس  
 ذلك بالوجود لما ذكرتم بغيره . وأيضا : فالأجزاء مقومة للماهية ، والمقوم  
 جتقدم ضرورة ، وليس ذلك بالوجود ، لأننا نجزم بذلك . وإن قطعنا النظر  
 عن الوجود .

لا يقال : هو تقدمه بالوجود على تقدير الوجود ، لأننا نقول : فهذه  
 الحثية هي التقدم ، وأنها تلحقه لا باعتبار الوجود ، وهو كاف في المنع .

أوجب الحكماء بأنه المفيد للوجود لا بد أن يلحظ العقل له وجوده  
 أولا ، والمستفيد للوجود لا بد أن يلحظ له الخلو عن الوجود ، والمقوم  
 للماهية يجب أن يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه ، فالمنع مندفع ،  
 والفرق بين ضرورة النزاع وما جعلتموه مستندا للمنع بين . فلا يستلزم  
 جواز جواز .

### المذهب الثاني ( مذهب الفلاسفة ) :

إن وجود الواجب - فيما يرى الفلاسفة - هو نفس ماهيته  
 أما وجود الممكن فهو زائد على ماهية . . ودليل الفلاسفة على ذلك :

أن وجود الواجب لو كان أمرا زائدا على ماهية الواجب لكان  
 هناك في ذات الواجب ثنائية هي الوجود وماهية الواجب ، ولكن

الوجود قائماً بالماهية ، وقيام الوجود بالماهية معناه أن الوجود وصف للماهية فيكون محتاجاً لها وتكون هي أمراً غير . . . والاحتياج خاصة الممكن . . . وهنا يلزم أن يكون للوجود في الواجب علة ما دام محتاجاً للماهية ، فما هي علة هذا الوجود ؟ لا مفر من أن تكون الماهية هي علة هذا الوجود ، لأنه لو كانت علة أمر آخر غير ماهية الواجب لكان وجود الواجب معلولاً لأمر آخر غير ماهيته وذاته فلا يكون — والحالة هذه — واجباً ، لأن الواجب لا يمكن تصوره محتاجاً لغيره . . . فإذا وصلنا إلى أن ماهية الواجب هي نفسها علة وجوده ، وأخذنا في اعتبارنا أن العلة — عموماً — تتقدم على معلولها تقدماً ذاتياً بالوجود فإن النتيجة ستكون أن ماهية الواجب متقدمة على وجوده بالوجود . وهذا هو عين المستحيل الذي طالعنا في الدليل الثاني من أدلة الأشعرى ، وأعني به : تقدم الوجود على الوجود المستلزم لتقدم الشيء على نفسه أو التسلسل في الوجودات أو كون الشيء موجوداً مرتين ، وكل هذه أمور باطلة مستحيلة ترتبت على القول بأن وجود الواجب غير ماهيته ، وما هذا إلا دليلاً على أن وجود الواجب هو عين ماهيته . . .

قلب الرحى في دلائل الفلاسفة هو : تقدم العلة على معلولها بالوجود ،  
أي أن العلة موجودة قبل معلولها ، فإذا كان الوجود في الواجب غير الماهية ، وكان معلولاً للماهية ، كانت الماهية باعتبارها علة ، موجودة قبل الوجود باعتبارها معلولاً ، وبناء على نظرية الفلاسفة هذه لا بد من لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود ضرورة تقدم العلة بالوجود على المعلول .

وهذا هو الوجه الذي ذهب إليه الفلاسفة في إثبات تقدم العلة على المعلول ، وهو الوجه الذي ذهب إليه الأشعرى في إثبات تقدم الوجود على الوجود المستلزم لتقدم الشيء على نفسه أو التسلسل في الوجودات أو كون الشيء موجوداً مرتين ، وكل هذه أمور باطلة مستحيلة ترتبت على القول بأن وجود الواجب غير ماهيته ، وما هذا إلا دليلاً على أن وجود الواجب هو عين ماهيته . . .

## رد المتكلمين على دليل الفلاسفة :

إن المتكلمين وإن كانوا يسلمون بضرورة تقدم العلة على المعلول ، إلا أنهم يرفضون أن يكون هذا التقدم بالوجود ، فلقد تتقدم العلة على معلولها ولكن بغير الوجود ، ويضرب الإيجي لتقدم العلة بغير الوجود مثلين :

١ — إن الماهية الممكنة وجودها زائد عليها — باعتراف الفلاسفة وكما هو مقتضى مذهبهم — والماهية قابلة للوجود ، والوجود مقبول لها . ومن المعروف أن القابل متقدم على مقبولة فالماهية إذن متقدمة على مقبولة الذي هو الوجود ، بيد أن تقدمها هذا ليس بالوجود حتى لا تلزم المحالات العقلية ، فإذا كان الفلاسفة يقولون بأن الماهية الممكنة باعتبارها علة قابلة تنقدم على مقبولة الذي هو الوجود بغير الوجود فلتكن ماهية الواجب — على فرض أنها علة لوجود — متقدمة على وجوده هذا بغير الوجود دون أن تلزم الإحالات العقلية التي ذكرها الفلاسفة في دليلهم .

٢ — المثل الثاني : تقدم أجزاء الماهية على الماهية ، مما لا شك فيه أن أجزاء الماهية تعتبر — في نظر الفلاسفة أنفسهم — علامات مقومة للماهية . والمقوم لشيء متقدم عليه ضرورة ، إذ المقوم علة ، والعلة متقدمة ، لكن تقدم الأجزاء على الماهية ليس تقدما بالوجود ، فلم لا تكون ماهية الواجب علة لوجوده ومتقدمة على هذا الوجود بغير الوجود ؟

وخلاصة رد الإيجي على الفلاسفة ( وهو هنا يردد كلام الرازي ) : أن الفلاسفة يقولون بتقدم العلة على المعلول — في بعض الصور — بغير الوجود ، كتقدم الماهية الممكنة على وجودها ، كتقدم أجزاء الماهية المقومة على الماهية ، فليكن التقدم في ماهية الواجب من هذا القبيل .

## اعتراض الفلاسفة على رد المتكلمين :

يحكى الإيجي — نقلا عن الرازي أيضا — اعتراضاً للفلاسفة على رد المتكلمين السابق ملخصه : أن تقدم المقوم على الماهية تقدم بالوجود أيضا ، بمعنى أنهما متى وجدا إمعاً كان وجود المقوم الذي هو الجزء مقدما على وجود الكل الذي هو الماهية ، وإذن فقول المتكلمين : «تقدم المقوم تقدم بالوجود ، خطأ»

## إجابة الإيجي على اعتراض الفلاسفة :

يجيب الإيجي بأن هذه الحثية التي ذكرها الفلاسفة في تقدم المقوم ، أى بحيث كلما وجدا كان المقوم متقدما بالوجود ، هي نفسها تقدم المقوم ، أى أن معنى تقدم المقوم عند المتكلمين هو : «كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا عليه» وهذا لا يتوقف على الوجود بالفعل ، بل هذا التقدم ثابت للمقوم أو خصيصه لهذا المقوم حتى ولو لم يكن موجوداً . وهذا يكفي في منع اطراد تقدم العلة على معلولها بالوجود .

## رد الفلاسفة على إجابة المتكلمين :

عرفنا في الفقرة السابقة مباشرة رد المتكلمين على ذليل الفلاسفة ، وأن هذا الرد انحصر في منع المتكلمين لتقدم العلة بالوجود على المعلول ، وأن سند المتكلمين في منعهم هذا هو تقدم الماهية الممكنة على وجودها بغير الوجود وتقدم المقوم على الماهية بغير الوجود كذلك .

وقد رد الفلاسفة بدورهم على المتكلمين في هذا المنع بأنه يجب التفرقة في موضوع تقدم العلة على المعلول بين العلة القاعلة ، والعلة القابلة ، والمقوم للماهية :

فاعلة الفاعلة — أى الموجدة — إنما تقدم معلولها بالوجود ، لأن الفهم يقضى بأن الموجد للشيء لابد أن يكون موجوداً قبل إيجاد الشيء ، إذ مرتبة الوجود سابقة — لا محالة — على مرتبة الإيجاد ، ضرورة أن ما لا يوجد فى نفسه أولاً لا يتصور منه إيجاد لا لنفسه ولا لغيره .

فاعلة الفاعلية لابد من تقدمها بالوجود على معلولها .

أ. العلة القابلة أى المستفيدة للوجود فالعقل يقضى فيها بالخلو عن الوجود ، وذلك حتى يمكن تصور قابلية الوجود ، وإلا كان تحصيلاً لامر حاصل من قبل ، فالعقل يتصور العلة القابلة خالية عن الوجود أولاً قبل أن تقبل هذا الوجود وتستفيدة ، فالعلة القابلة لا يصح أن تتقدم على مقبولها بالوجود حتى لا يلزم تحصيل الحاصل .

أما المقوم للماهية فيتقدم عليها تقدماً ذاتياً لا تقدماً بالوجود ، بمعنى أن المقوم متقدم على الماهية بالذات بقطع النظر عن الوجود وعن العدم ، أى بالنظر للماهية من حيث هى ، وإذن فلا يتقدم المقوم للماهية عليها تقدماً بالوجود .

وهكذا يتلخص رد الفلاسفة فى أن المتكلمين حين يمنعون تقدم العلة بالوجود فى العلة القابلة وفى المقوم فإنهم يصيدون وجه الحق .

أما حين يسحبون هذا المنع على العلة الفاعلية ، فإنهم يخطئون الخطأ كله ، لأن للعلة الفاعلة حكماً يفاير العلة القابلة والمقوم ، وصورة النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين هى دماهية الواجب المتقدمة على الوجود ، وماهية الواجب علة فاعلة موجدة ، بينما كان استدلال المتكلمين بالعلة القابلة وبالمقوم — لا بالعلة الفاعلة التى هى محل النزاع — ، فسقند المنع عند المتكلمين هو عدم جواز التقدم بالوجود فى العلة القابلة ، والمقوم ، وجواز المستند ( أى : عدم تقدم العلة القابلة والمقوم بالوجود ) ،

لا يستلزم جواز المشارة فيه (أى : تقدم العلة الفاعلة بالوجود) .  
وهذا معنى قول الإيجي . « فلا يستلزم جوازه وجوازه » .

٢٢ — واثالثها : أنه زائد على الحقيقة فى الواجب والممكن  
فها هنا بحثان :

البحث الأول : أنه زائد فى الممكن لوجوده :

الأول : أن الماهية من حيث هى : تقبل العدم ، وإلا ارتفع  
الإمكان ، ومع الوجود تأباه .

ولو كان نفس الماهية أوجزها لم تكن كذلك ، بل كانت تأبى العدم  
من حيث هى وأجيب : بأنك إن أردت بقول العدم أنها تثبت خالية  
عن الوجود فمتنوع ، وإن أردت ارتفاعها فلا نسلم أنها لو كانت نفس  
الوجود لما قبلته ، لأن الوجود نفسه يرتفع ، لأنه إذا ارتفع الماهية فقد  
ارتفع وجودها قطعا .

المذهب الثالث (مذهب جمهور المتكلمين) :

والوجود — فى هذا المذهب — زائد على الماهية فى الممكن .  
والواجب على السواء . والبحث هنا ينقسم إلى قسمين لكل منهما أدلة  
وبراهين .

عقلم القول : بإمكان الوجود على الماهية في الممكن : [ ]

الأدلة :

### الدليل الأول :

الماهية من حيث هي لا تمتنع على العدم ، لأنها لو امتنعت عن العدم  
لارتفع إمكان أن تكون معدومة ، فتكون واجبة الوجود ، وهذا باطل .  
أما الماهية مع الوجود فلا شك أنها تأتي العدم وإلا كانت موجودة  
معدومة ، وإذن فالماهية من حيث هي تقبل العدم ، والماهية مع الوجود تأتي  
هذا العدم . فلو قلنا : أن الوجود نفس الماهية أوجزوها فلكم أن تكون  
المساهية ( لانفسى أن الوجود هنا نفس الماهية ) من حيث هي تمتنع  
على العدم ، ولا تقبله وتأباه ، لأن الوجود مأخوذ في حقيقتها عيناً ،  
أو جزءاً ، وهذا خلاف ما افترض أولاً من أن المساهية من حيث هي هي  
تقبل العدم .

### الجواب على الدليل :

ما المراد بقول المتكلمين في الدليل : « إن الماهية من حيث هي هي  
تقبل العدم » ؟ إن كانوا يقصدون بقبول العدم أنها تثبت في الواقع الجلي  
خالية عن الوجود ومتلبسة بالعدم فهذا أمر مستحيل ، لأن الماهية المعدومة  
لا تثبت لها بل هي عدم محض . وإن كانوا يقصدون منه المساهية المرتفعة  
كلية أي التي لا وجود لها أبداً فكيف يقال : لو كانت نفس الوجود لما  
قبلت العدم . لما إن الماهية المرتفعة بالكلية يرتفع معها وجودها فلا يقال :  
لأنها نفس الوجود حينئذ .

٢٣ - الثاني : أنما تقبل الماهية كالمثلث مع الشك في وجودها ، لا يقال :

الشك إنما يتصور في وجودها الخارجى دون الذهنى ، فإنه نفس للتعقل ،  
والكلام فى الوجود المطلق . لآنا نقول : تحقق الوجود الذهنى لا يمنع الشك  
فيه ، ولذلك اختلف فيه . ومن أثبتة أثبتة بـرهان . وأيضاً فالمـاهية  
الخارجية خالية عن الوجود الذهنى فيغايـرها ، .

### الدليل الثانى :

يمكن أن أتصور الماهية بأعقلها وفى نفس الوقت أشك فى وجودها .  
مثلاً : قد أعقل ماهية المثلث لكن أشك فى أنه موجود أو غير موجود .  
وهذا دليل على أن المفهومين متغايران .

### الاعتراض على الدليل :

إن الشك فى وجود ماهية المثلث شك فى الوجود الخارجى لهذه الماهية ،  
أما الوجود الذهنى فلا جرم أنه غير مشكوك فيه لأنه نفس التعقل . والوجود  
المطلق المتنازع فيه أعم من أن يكون وجوداً ذهنياً أو وجوداً خارجياً .  
وعلى أقل تقدير فإن الوجود الذهنى للمثلث — بناء على هذا الدليل — ،  
لأنه نفس التعقل ، لا يكون زائداً على الماهية ولا مغايراً لها ، فلا زيادة  
للوجود على الماهية .

### الإجابة على الاعتراض :

إن الوجود الذهنى للماهية ما يمكن أن يشك فيه حتى فى اللحظة تعقل هذه  
الماهية ، أى يفك فى الوجود الذهنى للماهية مع تعقلها ، لأن كون الماهية  
حاصلة ذهنياً شيئاً ، وكون هذا الموصول أمراً مقعلاً شيئاً آخر ، أو على



حد تعبير الرازى : د إن الوجود الذهنى وإن كان لازماً للشعور لكنه غير لازم فى الشعور ، (١) .

ولنفس هذا السبب كان الوجود الذهنى أمراً مختلفاً فيه يثبت قوم وينفيه آخرون ، وهذا يعنى أن الوجود الذهنى أمر غير الماهية المتصورة ذهنياً ، بل الماهية المتحققة فى الوجود الخارجى حين نفترض أنها غير معقولة ولا متصورة بعدُ لذهن ما من الأذهان أى حين نفترض أنها لم تكن موضوعاً لذات عاقلة فإنها تكون — والحالة هذه — غريبة تماماً عن هذا الوجود الذهنى .

وللقاضى الأرموى فى — هذا المقام دلائل يقول فيه حسبما يحكيه عنه الإيجى : د إنا نعلم الماهية تصوراً ولا نعلم وجودها تصديقاً ، والإيجى لا يرضى عن هذا الاستدلال لأنه لا يشتمل على الوسط المكرر ، وبالتالي فهو غير منتج .<sup>١</sup> وتمام الدليل عند الإيجى أن يقال : إنا نشك فى ثبوت الوجود للماهية المعقولة ، ولا شئ من الماهية وجزئها مما يشك فى ثبوته . فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها .

٢٤ — والثالث : لو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد حمله عليها ، وكان قولنا : السواد موجود كقولنا : السواد سواد ، والموجود موجود ، .

### الدليل الثالث .

لو كان الوجود نفس الماهية لكان حمل الوجود على الماهية أمراً غير ذى معنى ، لأنه سيكون من قبيل حمل الشئ على نفسه ، فقولى مثلاً : السواد موجود يصبح — بناء على عدم التفرقة بين الماهية والوجود — مثل قولى : السواد سواد وهذا أمر غير معقول ، لأن الجملة الأولى تفيد شيئاً بينما الجملة

الثانية لا تفيد شيئاً على الإطلاق . وما ذلك إلا لتغايرة الوجود للماهية واختلاف المفهومين وانفكاكهما من حيث الإفادة ومن حيث المعنى .

٢٥ — الرابع : أنه أو لم يكن زائداً لمكان إما نفسها أو جزءها ، والأول باطل ، لأنه مشترك دونها ، وكذا الثاني ، إذ لو كان جزءاً لمكان أهم الذاتيات لمكان جنساً لها وتمايز أنواعه بفصول هي أيضاً موجودة ، فيكون جنساً لها . فلها فصول كذلك ، ويلزم التسلسل ، وأنه محال لئذ المركب لا بد له من الانتهاء إلى البسيط ، والكثرة ولو غير متناهية لا بد فيها من الواحد ، وأيضاً : فالوجود إما جوهر فلا يكون جزءاً للعرض ، أو عرض فلا يكون جزءاً للجوهر . والجواب : أنه قد يكون جنساً للأنواع ، عرضاً عاماً للفصول كالجوهر ، قوله : وإما جوهر أو عرض ، قلنا : لا جوهر ولا عرض فإنهما من أقسام الوجود .

### الدليل الرابع :

أو لم يكن الوجود زائداً على الماهية لمكان إما نفس الماهية أو جزءها ، وكلاهما مستحيل . أما استحالة كون الوجود نفس الماهية فلانما أثبتنا أن الوجود أمر مشترك عام ، بينما الماهية التي هي الحقيقة لا يمكن أبداً أن تكون أمراً عاماً ، لأن الماهيا باعتبارها حقائق الموجودات هي بالضرورة أمور متخالفة ، فالوجود والماهية ليسا شيئاً واحداً ، وأما استحالة كون الوجود جزءاً من الماهية فلأنه يلزم على هذا الافتراض أن يكون الوجود هو الجزء الأهم المشترك فيكون جنساً وتقع تحته أنواع تمايز بفصول ، ولا بد أن تكون الفصول وجودات لأنها تقوم ماهيات وجودات ، فتكون أنواعاً للجنس يعمها هو الوجود ، وبالتالي تحتاج إلى فصول مقومة تتخالف بها هذه الأنواع في مفهوم الجنس ، ولا بد أن تكون الفصول وجودات . وهكذا قلنا

افتراضنا فصلاً لزم افتراضه وجوداً ولزم في ذات الوقت اندراجه تحت جنس هو الوجود فيحتاج من جديد إلى فصل وجودى ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية ، والتسلسل مستحيل ضرورة انتهاء المركب إلى العنصر البسيط وانتهاء السلسلة إلى الواحد . فلا بد إذن من الوصول إلى فصل بسيط واحد حتى ينقطع تسلسل الفصول إلى ما لانهاية ، ولولا افتراض أن الوجود جزء الماهية لما لزم كل هذه الحالات .

ودليل ثان أيضاً ينفي أن يكون جزء الماهية هو : أننا نقسم الموجودات إما إلى جواهر فلا تكون أجزاء الأعراض ، وإما إلى أعراض فلا تكون أجزاء للجواهر والنتيجة هي : ألا يكون الوجود جزءاً للماهية .

### نقد الدليل :

إن الوجود يمكن افتراضه جزءاً في الماهية ، ولا مانع من أن يكون جنساً لما تحته من أنواع الموجودات ، أما بالنسبة للفصول فلا يكون جنساً لها ، بل يكون عرضاً عاماً ، أليس ( الماشى ) جنساً لما تحته من أنواع كالإنسان والحيوان ، ثم هو في ذات الوقت عرض عام بالنسبة للفصول التي تقسم هذه الأنواع كالناطق والصاهل ، وإذن فلا يكون الماشى ، جنساً لهذه الفصول ، بعبارة أخرى . قد يكون الجنس جنساً للأنواع الواقعة تحته ، وعرضاً بالنسبة للفصول التي تميز هذه الأنواع . فلم لا يكون الوجود جنساً للأنواع عرضاً عاماً للفصول ولا يلزم التسلسل المحال في هذه الفصول ؟

أما تقسيم الموجود إلى جواهر وعرض فهو — بلغة المتكلمين — نصب للدليل في غير محل النزاع ، لأنه يقسم الموجود لا الوجود ، ومعروف عند المتكلمين أيضاً أن الجواهر والعرض قسمان من أقسام الموجود ، فالدليل هنا يدل على الموجود لا على الوجود الذي هو محل النزاع .

٢٥ — والتحقيق أن هذه الوجوه إنما تفيد تقارير المفهومين دون الذاتين ، والنزاع إنما وقع فيه ، فإن عاقلاً لا يقول « مفهوم السواد » هو بعينه « مفهوم الوجود » ، بل ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود ، وليس لهما هويتان متمايزتان تقوم لإحداهما بالأخرى ، كالسواد بالجسم ، وهو الحق وإلا لكان الماهية هوية مع قطع النظر عن الوجود فكان لها قبل الوجود وجود ، وهو معنى كلام الشيخ ولغوى دليله . نعم : لما أثبت الحكماء الوجود الذهني فإنهم وإن وافقوه في ذلك قالوا : بأنه يغير الحقيقة ذهنًا ، فصرح ابن سينا في الشفاء أنه من المعقولات الثانية ، فليس في الأعيان شيء هو وجوده أو شيء ، إنما الوجود سواد أو إنسان ، وذلك كالحقيقة والتشخيص ، والذاتي والعرضي فإذا : النزاع راجع إلى النزاع في الوجود الذهني .

### تقويم الخلاف بين القائلين بزيادة الوجود والقائلين بعينيته في الماهية الممكنة :

يحاول الإيجي — بعد عرض أدلة القائلين بزيادة الوجود على الماهية الممكنة . والقائلين بعينيته في الماهية الممكنة أيضا — أن يبين وجه الحق في هذا الخلاف ، وهل هو خلاف حقيقي أو خلاف لفظي ، ومحاولة الإيجي هنا تدور حول إزالة الخلاف الحقيقي بين مذهب الشيخ الأشعري في عينية الوجود ومذهب جمهور المتكلمين — بل والحكماء — في زيادة الوجود على الماهية في الممكن ، وعند الإيجي أن أدلة المتكلمين إنما تفيد تقاريراً بين الوجود كمفهوم وبين الماهية كمفهوم أيضا ، أي أن هذه الأدلة لا تريد أن تثبت أكثر من أن مفهوم الوجود يغير مفهوم الماهية ، وعلى سبيل المثال قلوا قلنا : إن السواد موجود فإن المتكلمين يفهمون أن مفهوم السواد — في هذا المثال — غير مفهوم الوجود ، وإذن فالغيرة عند المتكلمين ينبغي أن تحمل على مفهومي الوجود والماهية لاعلى ذاتيهما أي ذات السواد

وذاات الوجود ، وحقيقة الامر أن النزاع في هذا المقام محصور في الذات فقط ، أما المفهوم فلا خلاف في تغايره بين الوجود والماهية ، فتغاير هذين المفهومين أمر مفروغ منه عند الجميع ، ولا تجد عاقلا يرتاب في ذلك أو يقول إن مفهوم السواد هو مفهوم الوجود ، وإن كان يقول بأن ماصدق عليه السواد خارجا هو بعينه ماصدق عليه الوجود ، أى يقول بأن ذات هذا هى بعينها ذات ذلك ، على أنه لا يمكن — بحسب الخارج — أن نفصل ونميز بين هوية السواد وهوية الوجود مثلما يمكننا أن نفصل — بحسب الخارج كذلك — بين هوية السواد وهوية الجسم الأسود أو القائم به السواد ، والإيجي يرى أن الحق في ذلك المعترك هو : أن الوجود ليس زائدا أو مغايرا للماهية خارجا ، فاصدق عليه الوجود خارجا هو عين ماصدقت عليه الماهية ، فليس الوجود والماهية هويتين متمايزتين وإلا لسكان للماهية هوية متميزة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وهو أمر مستحيل لأنه سيكون لها وجود قبل انضمام الوجود إليها ، وتسلسل الوجودات ، وهو أمر بين البطلان . ويقول الإيجي إن هذا هو نفس كلام الشيخ الأشعرى وخوى دليله أى أنه لا يعترف مطلقا بالتمايز بينهما ، والفلاسفة يتفقون تماما مع الشيخ الأشعرى في هذا القدر من عدم التمايز بين الوجود والماهية في الخارج ، لكنهم لما قالوا بالوجود الذهني قالوا بأن الوجود والماهية يتمايزان في هذا الوجود الذهني مع اعترافهم باستحالة التمايز في الوجود الخارجى ، ومعنى التمايز بين مفهومى الوجود والماهية في الوجود الذهني — عند الفلاسفة — أن العقل إذا تصور الماهية الموجوده أمكنه أن يفصل بين أمرين : ماهية ووجود . ولذلك صرح ابن سينا فى الشفاء أن الوجود معقول ثان ، وبالتالى فليس فى الاعيان الخارجية وجود أو شئ بل الذى فى الخارج جواد أو إنسان ، ومثل الوجود أيضا : التشخيص والحقيقة والذات والعرضى ، فكل هذه المعان يفصل بين بعضها والبعض الآخر فى الذهن فقط ، أما فى الخارج فهى ليست موجودة قط .

فإذا كان الفلاسفة يتفقون مع الأشعرى في أن الوجود نفس الماهية في الخارج فقيم إذن هذا الخلاف ؟ الخلاف - فيما يرى الإيجي - مقصور على الوجود الذهني فقط . فالشيخ الأشعرى ينكره تماماً ويرى أن الوجود عين الماهية في الخارج . وأما الفلاسفة ومن أثبتوا الوجود الذهني فيرون أن الوجود زائد على الماهية في الذهن . ويبني الجرجاني - على نظرة الإيجي هذه - أن المتأخرين من الأشاعرة وقعوا في الاضطراب حين قالوا بزيادة الوجود على الماهية في نفس الوقت الذي لا يعترفون فيه بالوجود الذهني (١) . لأن زيادة الوجود على الماهية لاقتضون إلا في الوجود الذهني فقط ، فالذي ينكر الوجود الذهني يلزمه أن ينكر معه الوجود على الماهية بوجه عام .

ولذا ألقينا نظرة على ما يقوله صاحب المقاصد في هذا المقام وجدنا المسألة تأخذ مساراً مختلفاً عن مسارها عند الإيجي ، فالخلاف - فيما يرى التفتازاني (٢) - ينبغي أن يحل على أساس المقابلة بين المفهوم ، والذات ، لا على أساس القول بالوجود الذهني أو عدم القول به . فهذا الخلاف لا يتصور لو قلنا : إن للعقل يلاحظ الوجود - ك مفهوم - دون الماهية - ك مفهوم أيضاً ، كما يلاحظ الماهية دون الوجود ، أى يلاحظ أحد المفهومين دون المفهوم الآخر ، لكنه بحسب ذات كل منهما وهويته فلا يتصور العقل مثل هذا الانقسام أو التمايز ، أى لا يمكن أن يتصور أن لكل منهما هوية تتميز عن هوية الآخر وتقوم إحدى الهويتين بالآخرى كما يقوم اليباض بالجسم مثلاً ، ونقطة الضعف في محاولة الإيجي تسكين في تسويته بين التعقل والتصور وبين الوجود الذهني ، وهي تسوية غير دقيقة لأن المنكرين للوجود الذهني متفقون على إمكان تصور الأمور العقلية كالكميات والأمور الاعتبارية والأمور المدومة والمستتعة ، وعلى تصور التغيرات بينها

(١) أنظر شرح المواقف ج ٢ ص ١٠٦

(٢) شرح المقاصد ج ١ ص ٥٢ - ٥٣

جميعاً مهوذاً كان الأمر كذلك فلا بدع في أن يتصوروا مفهومى الوجود والماهية ويتصوروا بينها مغايرة تحمل أحدهما يزيد على الآخر . فالذين ينفون الوجود الذهني لا ينفون التصورات العقلية ، وإنما ينفون أن يكون تصور هذه الأمور بمحصل شيء في العقل يسمى : الوجود الذهني وإنكار هذا الشيء كوسيلة للتصورات العقلية لا يستلزم إدراك التصورات العقلية — ومن بينها : الوجود والماهية ، وإدراك المغايرة بينها ، وملاحظة أحدها دون ملاحظة الآخر . وإذن فلا علاقة بين الوجود الذهني — نفيًا أو إثباتاً — وبين القول بزيادة الوجود على الماهية أو لازيادته .

بهذا يتضح أن متأخري الأشاعرة الذين جمعوا بين مذهبي : الوجود الذهني وزيادة الوجود على الماهية لم يقعوا في الاضطراب ؛ لأنه لا منافاة بين القولين .

٢٦ — د البحث الثاني : أن الوجود زائد على الماهية في الواجب لوجوده :

الأول : لو لم يكن مقارنا لماهيته فتجرده إما لذاته فيكون كل وجود مجرداً ، فيكون الممكن وجود مجرداً وقد أبطلناه ، وإما لغيره فيكون مجرد واجب الوجود لعله منفصلة ، فلا يكون واجباً . هذا خلف .

القسم الثاني : زيادة الوجود على الماهية في الواجب :

الأدلة :

الدليل الأول :

لو لم يكن وجود الواجب مقارنا لماهيته ( أى : زائداً على ماهيته ) لسكان هذا الوجود مجرداً عن الماهية — وحينئذ قلنا ان كان سبب مجرد

هذا الوجود عن الماهية : فهل هو راجع إلى ذات الوجود ؟ أو إلى أمر غير الوجود ذاته ؟ بمبادأة أخرى : لماذا كان الوجود في الواجب مجرداً ؟ هل العلة في التجرد هي ذات هذا الوجود المجرد أو أمر آخر .

إن قلنا : إن العلة في تجرد الوجود هي ذات الوجود لزم من ذلك أن يكون وجود الممكن مجرداً كذلك ، بل ويلزم أن يكون كل وجود مجرداً عن الماهية لأن العلة إذا كانت ذاتية كانت مطردة باستمرار ومن هنا قيل : وما بالذات لا يتخلف ، ، وهنا كانت علة التجرد هي ذات الوجود فلا يتخلف التجرد عن أى وجود فرضناه سواء كان واجباً أو ممكناً وإذن فالمحذور الذى ترتب على افتراض تجرد وجود الواجب لذاته هو كون الممكن مجرداً أو هو تجرد الممكن ، وقد سبق الاستدلال على أن وجود الممكن ليس مجرداً .

وإن قلنا : إن تجرد الوجود في الواجب سببه علة أخرى خارجية غير ذات هذا الوجود الواجب لزم عليه أمر محال أيضاً هو : احتياج الواجب الوجود في تجرده إلى علة منفصلة خارجية عن ذاته فيكون الواجب محتاجاً في قيامه بذاته إلى غيره ، والمحتاج إلى الغير لا يكون واجباً ، وهذا معناه أن الواجب ليس بواجب .. وهذا خلف .

٢٧ — د الثاني : أن الواجب مبدأ الممكنات فلو كان هو الوجود المجرد فالمبدأ إما الوجوب أرمع قيد التجرد . والاول يقتضى أن يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له ، فيكون كل شىء مبدأ لكل شىء حتى انفسه وعمله ، وبطلانه أظهر من أن يخفى والثاني يقتضى أن يكون التجرد — وهو عدم المروض — جزءاً من مبدأ الوجود ، وأنه محال . لا يقال : لم لا يجوز أن يكون التجرد شرطاً لتأثيره . لأننا نقول : فإذا كل وجود مبدأ ، إلا أنه يخالف عنه الأثر لفقد شرطه ، ويعود المحال . وقد أجاب عنهما بعض الفضلاء بأن النزاع



ليس في الوجود المشترك بل في وجوده الخاص، فإن ما صدق عليه أنه وجود ليس في الواجب أمراً زائداً، وهو المجرد والمبدأ، وأما حصته من مفهوم السكون في الأعيان فزائدة وهذا لا يشفي غليلاً، فإنه اعتراف بأن حصّة السكون عارضة لماهيته تعالى، كما أنها عارضة لماهيّة الممكنات، فلا فرق إلا أن يثبت أن الممكنات أمراً ثالثاً وراء الماهية وحصّة السكون هو ما صدق عليه أنه وجود، وأنه معروض للحصّة عارض للماهية ولم يبق عليه دليل بل ولا قال به أحد، فإن التزمه ملتزم التزمنا عدمه في الواجب وطالبناه بإثباته في الممكن،

### الدليل الثاني:

من المسلم به أن الواجب مبدأ لكل الممكنات وعلة لها جميعاً، فإذا قلنا: إن الواجب هو الوجود المجرد (أي وجود عين ذاته، وليس ذاتاً عليها) فإننا نقائل أيضاً: بماذا كان الواجب مبدأ للممكنات؟

— هل هو وجوده فقط؟

— أو وجوده مع التجرد؟ أي بقيد كون هذا الوجود مجرداً

### يلزم على الافتراض الأول:

— أن يكون كل شيء مبدأ لكل شيء بما فيه نفسه وعمله، لماذا؟ لأنني حصرت علة المبدئية في الوجود بقطع النظر عن كونه وجوداً مجرداً أو مقارناً لماهيته... فإذا كان الوجود هو المقتضى للمبدئية كان كل شيء موجوداً مبدأ لكل شيء، وذلك لأن الوجود قد تحقق في هذه الأشياء كلها فيكون كل منها ذا وجود ويكون كل منها مبدأ للآخر بل ومبدأ لنفسه ومبدأ لعله. وهذا - بما لا شك - أمر محال وباطل.

## ويلزم على الاعتراض الثاني :

أن يكون الواجب مركباً من أمر عديمي لأن معنى التجرد هو عدم الفروض اللاحقة ، فهو أمر عديمي . فلو قلنا : إن سبب مبدئية الواجب لـ كمال ماعداه هو وجوده بقيد التجرد فكأنني قلت : إن سبب المبدئية هو الوجود مع أمر عديمي ، وهذا يحتم أن العدم الذي هو التجرد جزء من مبدأ الوجود وهو محال لأن المركب من العدم إذا جاز أن يكون موجداً جاز أن يكون العدم المحض موجداً كذلك (١)

ولا يقال : إن التجرد الذي هو أمر عديمي ليس جزءاً من مبدأ الوجود بل هو شرط لتأثير المؤثر ، لأن نفس المحذور السابق سوف يترقب على هذا الاعتراض ، ويؤول الوضع إلى أن جود الممكن مبدأ لـ كمال ماعداه ، غاية ما هنالك أنه فقد شرط التأثير الذي هو التجرد بحيث لو أمكن تجرد الوجود الممكن لأصبح علة فاعلة في كل ماعداه ، بل علة في نفسه كذلك ، وينتهي الأمر إلى نفس المحال الذي أدى إليه القول السابق .

## نقد الوازي والدليلين :

إن الدليلين السابقين يهدفان إلى إثبات أن الوجود في الواجب قائم على الماهية وذلك في مقابلة المذهب الآخر الذي يثبت أن الوجود في الواجب هو عين الماهية ولو رحنا نقابل عن الوجود الذي تتخاضم الاتجاهات حول زيادته أو عينيته لوجدنا أنه لا يخرج عن أحد مفهومين :

١ - مفهوم يسمى « الوجود المطلق » أو « الوجود المشترك » أو :

الكون في الأعيان ، وهذا المفهوم مفهوم انتزاعي يتزعه العقل من جميع  
الماهيات الموجودة ، والوجود بهذا المفهوم معقول ثان عند القارائي وابن سينا  
وجمهور الفلاسفة ، وعند أكثر المتكلمين معقول أول (١) والوجود بهذا  
المعنى أي : الكون في الأعيان مشترك معنوي بين الواجب والممكن ، وإن  
كان الأشعري يقول بأنه مشترك لفظي .

٢ - مفهوم يكون منه الوجود حصة من الكون في الأعيان والمراد  
به الفرد الواحد من أفراد الوجود المطلق الذي هو الكون في الأعيان ،  
أو ما يمكن أن يطلق عليه : « ما به الكون في الأعيان » . والوجود بهذا  
المفهوم وجود خاص غير مشترك ، لأنه مناط الامتياز والانفصال بين  
الوجود الواجب والوجود الممكن من ناحية ، وبين وجودات الممكنات  
بعضها مع بعض من ناحية أخرى ،

ولو تساؤلنا عن فيصل التفرقة بين هذه الوجودات لأجاب الإمام  
الرازي بأن عوارض الإضافات المنحصرة هي التي تفرق بين الوجود  
الواجب والوجود الممكن ، فإذا كان الوجود أمراً مشتركاً بينهما فإن إضافته  
إلى الواجب تجعل منه وجوداً خاصاً ترتب عليه آثار وأحكام ومقتضيات  
تختلف جذرياً عما لو أضيف إلى الممكن أي أن إضافته إلى الممكن تجعل  
منه نوعاً آخر ترتب عليه آثار وأحكام جديدة مختلفة عن تلك التي لزمت  
الوجود الواجب ، بل إن نفس هذه العوارض الخاصة هي التي تفرق بين  
وجودات الممكنات أنفسها .

وقد استنبط الرازي من ذلك أن الوجود طبيعة نوعية لأن كل مفهوم

(١) الكليني في المصبر السابق ص ٢٢٦

لا تخصص أفراده إلا بالعوارض فهو طبيعة نوعية بين أفراده، (١) وبالتالي فهو زائد على الماهية سواء كانت هذه الماهية ماهية واجبة أو ماهية ممكنة .

أما نقد الرازي للدليلين السابقين فيتلخص في أن الوجود الذي نهتت زيادته في الدليلين هو الوجود المشترك وهو ما لا نزاع في زيادته على الماهية وإنما النزاع في الوجود الخاص الذي هو الوجود المجرد عند الفلاسفة .

ويرى الإيجي أن هذا النقد لا يفيد جديداً لأن الرازي يقرر بعد ذلك أن الوجود الخاص — أو الحصة من مفهوم الكون في الأعيان — زائد على الماهية الواجبة . وبهذا ينتهى الرازي من جديد إلى نفس ما انتهى إليه الدليلان من زيادة للوجود الخاص على الماهية في الواجب ، فكان نقده هنا نقداً لقدرة الدليل على الوصول إلى المطلوب وإن كان هذا المطلوب أمراً مقروفاً عنده من قبل .

ولذلك لا يرى الإيجي في هذا النقد فائدة ذات قيمة اللهم إلا إذا افترضنا في الممكن ثلاثة أمور : ١ - ماهية وفرداً من الوجود عارضا لهذه الماهية ، وحصة من الكون الخارجى عارضة لذلك الفرد ، بينما يفترض في الواجب أمران فقط هما : فرد من الوجود هو عين ماهيته ، وحصة من الكون الخارجى عارضة لذلك الفرد فيكون ماصداق عليه الوجود زائداً في الممكن وعينا في الواجب ، (٢) ، على أن هذا الافتراض لم يقم عليه دليل فضلا عن أنه لم يعرف لقائل من قبل

---

(١) المصدر السابق نفس الموضع

(٢) الجرجاني : شرح المواقف ٢ : ص ١٦١ ، أيضا : الكلبوي :

المصدر السابق ص ٢٤٠

٢٨ — د نعم : هاهنا اعتراضان على الوجهين ، فإن الوجود مقول بالتشكيك ، فإنه في الواجب أولى وأقدم وأقوى ، فيكون عارضاً لما يصدق عليه ، فالأشياء التي يصدق عليها أنه وجود لا موجود مختلفة بالحقيقة ، فقد يكون هو في الواجب المقتضى للتجرد والمبدئية ، ولا يلزم مشاركة الممكن له في ذلك لاختلاف الوجودين بالحقيقة ، وأيضاً : قلنا أن طرح حجة بيان التشكيك وتقتنع بمجرد المنع ونقول : وإن سلمنا أن الوجود أمر مشترك معنى فلم لا يجوز أن تكون حقائق الوجودات متخالفة ؟ فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن كالماهية ولتشخيص ، فإنه يجب لبعض ماصدق عليه أحدهما ما يمنع لبعض آخر ، لاختلاف ماصدقا عليه مع الاشتراك فيهما .

دليل آخر : الوجوب إضافة تقتضى طرفين . قلنا : ممنوع ، بل هو نفس الماهية .

إلزام للحكام : الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف لوازمه ، وبه أثبت الحكماء الهول للفلكيات وأبطالوا المثل المجردة . والجواب : منع كونه طبيعة نوعية .

### نقد الإيجي للدليلين :

وإذا كان نقد الرازي لا يشفى قليلاً لأنه نقد شكلي لا يمس جوهر دعوى زيادة الوجود على الماهية في الواجب ، فالتنقد الذي يطالعه الإيجي هنا يعمد إلى إبراز معنى التشكيك في الوجود المقول على الواجب وعلى الممكن ، فإذا كان الوجود — كما يرى الفلاسفة — مقولاً بالتشكيك فهو عارض لأفراده التي يصدق عليها ، وتختلف هذه الأفراد بحقائقها ، ضرورة أن اشتراكها في الوجود المشكك اشتراك في أمر عارض خارج لا في ماهية أو في جزء ماهية ، ومعروف أن الاشتراك في العارض

لا يستلزم الاتحاد في الحقيقة ، فإذا جاز اختلاف أفراد الوجود من حيث الحقيقة فلم لا يكون الوجود الخاص في الواجب هو مناط التجرد وبالتالي تكون هذه الخاصية وقفاً عليه لا يشارك فيها الوجود الممـكنى ؟ يقول التفتازانى : ..... فيجوز أن تكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة ، ويجب للوجود الواجب التجرد ، وتمتنع عليه المقارنة ، والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرضى اللازم على مرضاته ، (١) .

ويذهب الإيجى إلى أبعد من ذلك فيقرر أنه على فرض استبعاد فكرة التشكيك في الوجود والتسليم بأنه أمر مشترك فلم لا يجب للوجود الواجب ما يمتنع بالنسبة للوجود الممكن ، فيثبت للواجب التجرد ويثبت له أنه مبدأ لكل ماعداه بينما يمتنع ذلك على الممكن ؟ إن الماهية والتشخيص — مثلاً — يصدقان على أفراد لا شك في أنها مختلفة الخفايق ، كما لا شك في أنها تشترك في الماهية والتشخيص ، ورغم هذا الاشتراك فقد يثبت لبعض الماصدقات ما يمتنع على بعض الماصدقات الأخرى نتيجة اختلاف هذه الماصدقات بحسب الحقيقة .

### الدليل الثالث على زيادة الوجود في الواجب :

الوجوب إضافة تستلزم طرفين هما : الوجود من طرف ، والماهية من طرف آخر .. وجواب الإيجى على هذا الدليل هو : أن الوجوب ليس إضافة بل هو نفس الماهية .

## إلزام للحكام :

يلزم من قول الفلاسفة : «إن الوجود مفهوم واحد مشترك بين الكل ، أن يكون الوجود طبيعة نوعية لا تختلف لوازمه بين فرد وآخر ، فإذا ثبت أنه في الممكن عارض ثبت أنه عارض كذلك في الواجب ، إذا الطبيعة النوعية يجب لكل فرد فيها ما يجب للآخر ، لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضى ، وقد بنى الفلاسفة على هذا القول كثيراً من قواعدهم مثل إثبات هيولى للأفلاك .

وإذا كان الرازى قد استدل بهذا الدليل ليرد على الفلاسفة قولهم : إن الوجود عين الماهية في الواجب ، لمنطلقاً من اعتبار الوجود طبيعة نوعية فإن الإيجى لا يسلم له أن الوجود طبيعة نوعية ، بل هو — فيما يرى الإيجى — أمر عارض تختلف أفراده فيه اختلافاً بالحقيقة . . يقول التفتازانى فى نقد كلام الرازى هذا : «والمعجب أن الإمام قد اطلع من كلام الفارابى وابن سينا على أن مرادهم أن حقيقة الواجب وجود مجرد هى محض الواجبية لا اشتراك فيه أصلاً ، والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم ، بل صرح فى بعض كتبه بأن الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التى زعم أنها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك غيل عليها وهى : أن الوجود إن اقتضى العروض واللاعرض قساوى الواجب والممكن فى ذلك ، وإن لم يقتض شيئاً منهما كان وجود الواجب من الغير . . . . . وجملة الأمر : أنه لم يفرق بين التساوى فى المفهوم والتساوى فى الحقيقة فذهب إلى أنه لا بد من أحد الأمرين : إما كون اشتراك الوجود لفظياً ، أو كون الوجودات متساوية فى اللوازم ، (١) .





## الفصل الرابع

### الوجود الذهني

٢٩ - احتج مشبهوه وهم الحكماء بأمور :

الأول : أنا نتصور ما لا وجود له في الخارج كالمتنوع واجتماع النقيضين والعدم المقابل للوجود المطلق ، ونحكم عليه بأحكام ثبوتية ، وأنه يستدعي ثبوتها إذ ثبتت الشيء لغيره فرع ثبوته في نفسه ، وإذا ليس في الخارج فهو في الذهن . . فإن قلت : لو صح هذا لصدق : المعدوم المطلق لا يعلم ولا يخبر عنه ، وأنه تناقض : قلنا : يصدق سالية بمعنى أنه ليس بمعدوم مطلق ، يعلم ويخبر عنه ، لا أن ثمة أمراً يصدق عليه في نفس الأمر أنه معدوم مطلق وصفته أنه لا يعلم ولا يخبر عنه .

أجاب عنه الإمام الرازي بمنع أنا نتصور ما لا وجود له ، بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا ، قائم بنفسه كما يقوله أفلاطون ، أو بغيره كما يقوله الحكماء ، فإن الصور مرتقنة عندهم في العقل الفعال .

والجواب : أن المرتسم فيها إن كانت الهويات لزم تحقق هوية المتنوع في الخارج ، وأنه سفسطة ، وإن كان الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني : إذ غرضنا إثبات نوع من التميز للمعقولات هو غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن أو لاحظها من موضع آخر .

الوجود الخارجى للأشياء وجود تظهر به أحكام هذه الأشياء أو تقترب  
عليه آثارها خارجاً كالإحراق والاضاءة بالنسبة للنار ، والسيولة بالنسبة  
للماء ، أو الخفة بالنسبة للهواء .. وهلم جرا .. وبديهي أن يكون هذا الوجود  
محل اتفاق لا يختلف فيه اثنان من العقلاء ، ولكن لو طر حنا هذا التساؤل  
وهو : هل للأشياء غير وجودها الخارجى الحسى العينى وجود آخر فى  
الذهن ؟ أو أنه ليس وراء الوجود الخارجى وجود آخر ؟ هنا - وحول  
الإجابة على هذا التساؤل - تختلف وجهات النظر بين الفلاسفة من عجائب  
والمتمككين من جانب آخر .. أما الفلاسفة فيرون أن للأشياء وجودين :  
وجوداً خارجياً وهو وجود أصيل وقوى ، ووجوداً ذهنياً هو صورة  
الوجود الأصيل ، بمعنى أن الوجود ذهنى وجود يشبه وجود الظل ، بل  
ويقال له : الوجود الظلى ، ويقول الفلاسفة : إن الوجود فى الذهن هو  
نفس الماهية الموصوفة بالوجود الخارجى والفرق بينهما هو الوجود ذهنياً  
أو الوجود خارجياً . ومن هنا قيل : الأشياء فى الخارج أعيان وفى الذهن  
صور .

أما المتكلمون فقد رخصوا الوجود الذي نفيها علماء بكل من الفلاسفة  
والمتكلمين أدلة على ما ذهبوا إليه

أدلة الفلاسفة على إثبات الوجود الذهني :

**الدليل الأول:** في التصور أمور أخيرة موجودة في الخارج، بل  
والجسدية تقع في أقصى التصور أموراً غير موجودة في الخارج، بل  
وأحكم عليها بأنها كذا أو ليست كذا، وحكمي هذا لا شك في أنه يستدعي

ثبوت هذه الأشياء المحكوم عليها، ضرورة أن ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت هذا الغير في نفسه أولاً ، فلا بد إذن أن تكون هذه الأمور ، اللاموجودة في الخارج والمحكوم عليها ثابتة في أنفسها ، وإلا لما صح الحكم عليها أبداً . فإذا سلمنا بأنها ثابتة ، وسلمنا في ذات الوقت بأنها غير موجودة في الخارج فلم يبق إذن إلا أن تكون هذه الأمور ثابتة في الذهن . مثلاً : حين أقول : اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين ، أو حين أقول : إن المستحيل أعم من أن يكون شريكاً لله تعالى ، فإن مفهوم «اجتماع النقيضين» ومفهوم «المستحيل» لا بد أن يكون كل منهما ثابتاً حتى يمكنني أن أصف الأول بأنه مغاير لـ«كـ» وأن أصف الثاني بأنه أعم من كـ«ذا» . ومعنى ذلك أن مفهوم اجتماع النقيضين والمفهوم الممتنع ثبوتاً بصورة أو بأخرى ، فإذا علمنا أن هذين المفهومين — وأمثالهما — هما لا وجود لهما في الخارج ، فليس معنى ذلك إلا أن هذين المفهومين — وأمثالهما أيضاً — يثبتان ذهنياً أي : لهما وجود ذهني فقط .

### إجابة الرازي على دلائل الفلاسفة :

إن هذا الدليل — فيما يرى الرازي — يعتمد على إمكان تصور الأمر المعدم ، وهذا غير صحيح لأن الذي لا وجود له خارجاً لا يمكن تصوره أبداً ، بعبارة أخرى : يرى الرازي أن كل ما تتصوره فهو موجود خارجي ، وإن كان هذا الوجود الخارجي قد يغيب عن أذهاننا في بعض الأحيان ، فقد يكون وجوده قائماً بنفسه أي نفس هذا الوجود كما يقول أفلاطون عن «المثل» : إنها موجودة وجوداً مستقلاً ، أو قد يكون وجود متصوراتنا قائماً بغيره كما يقول الفلاسفة في نظريتهم المعروفة بالعقل الفعال أي : العقل الذي يشتمل على جميع المعقولات والمفاهيم بمعنى أن صور جميع المفاهيم مرسمة في هذا العقل لا يشذ عنه أي مفهوم أو أي أمر معقول . فمفهوم اجتماع النقيضين ومفهوم

المتنوع وأمثالها تكون موجودة في العقل الفعّال بناء على كلام الفلاسفة أنفسهم ، وإذن حين أدركها فإتي أدرك أمراً موجوداً في العقل الفعّال لا أمراً معدوماً في الخارج ، فليس الذي في ذهني وجود ذهني صرف بل هو إدراك لوجود خارجي .

ويجب أن نعلم أن الرازي من يقولون بالوجود الذهني ويدافعون عنه ، على الأقل في كتابه : المباحث المشرقية حيث يخصص فصلاً كاملاً لإثباته والبرهنة عليه (١) .

وفيما أعتقد فإن إجابته هنا ليست إجابة على الوجود الذهني ، بل هي إجابة عما تمسك به الفلاسفة من استدلال للوصول إلى نظرية الوجود الذهني . وموطن الخلاف بينه وبينهم — فيما أعتقد أيضاً — هو هذه العلاقة الوثيقة التي لا تنفصم — عند الرازي — بين العلم والوجود ، أو بين المعلوم والموجود ، والتي لا تبلغ هذا الحد من الارتباط — عند الفلاسفة — بحيث يصبح عندهم أن يكون المعلوم معلوماً ، وعلى ذلك فإن الرازي ينتهي إلى أن الذي لا وجود له لا يمكن تصوره ، بينما ينتهي الفلاسفة إلى إمكان تصور أمور لا وجود لها في الخارج .

ومن هنا تركزت إجابة الرازي على دليل الفلاسفة في محور واحد هو : منع تصور مالا وجود له ، ومن هنا أيضاً كانت تبريراته لإضفاء الوجود الخارجي على هذه التصورات سواء باعتبارها مثلاً أو باعتبارها موجودات تقطن العقل الفعّال ... على أنه في موضع آخر يقرر نفس الذي قرره هناك من أن كل معلوم فهو موجود وينعكس انعكاس النقيض : أن مالا يكون موجوداً لا يكون معلوماً ، لكن تبريره يختلف في الموضعين ، إن تبريره هنا لا يفترض مثلاً ولا عقلاً فعّالاً ، ولكن يتجه فيه اتجاهاً آخر يقسم فيه

المعلوم المعلوم إلى قسمين : فهو إما بسيط مثل : العلم بعدم ضدّه تعالى :  
ولما مركب مثل : العلم بعدم اجتماع السواد والبياض وعلى كلا التقسيمين  
فإن العلم بهذه الأمور العدمية لا يمكن حصوله إلا عبر أمور وجودية تتساوى  
معها تماماً ، فالعلم أساساً يقع على الأمور الوجودية ، وبما أنها مساوية  
للأمور الأخرى فإنه يمكن اقتناصها أو استثنائها بها ، فلا : عدم ضدّه  
(تعالى) إنما يعقل لشبهه بأمر موجود ، مثل أن يقال : ليس لله تعالى شيء  
تكون نسبته إليه كنسبة السواد إلى البياض ، فلولا معرفة المضادة الحاصلة  
بين أمور وجودية لاستحال أن يعرف عدم ضدّه تعالى .....  
أما المركب فالعلم إنما يتم به بسبب العلم بأجزائه الوجودية ، مثل أن يعقل  
السواد والبياض والاجتماع ، ثم يقال : إن الاجتماع الذي هو أمر  
وجودي معقول غير حاصل من السواد والبياض ، فالحاصل أن عدم البسائط  
إنما يعرف بالمقايضة إلى الأمور الوجودية ، وعدم المركبات إنما يعرف  
بمعرفة بسائطها ، (١) . وعندى أن نظرية الرازي هذه فيها طرافة وفيها عمق  
لا تخطئهما العين ،

### رد الفلاسفة على إجابة الرازي :

إننا قد نعلم أن كل المعقولات مرتسمة في العقل الفعّال أو هي موجودة  
في أنفسها ، لكننا نقسم من جديد : هل المرتسم هو هويات المعقولات  
أو المرتسم هو ماهياتها الكلية ؟ إن قلت : إن المرتسم هو هويات المعقولات  
لزمك أن تقول إن هوية الممتنع في الخارج متحققة ، وهذه سفسطة .  
وإن قلت : إن المرتسم هو الصور الكلية فقد اعترفت بالوجود الذهني ، لأن  
الوجود الذهني ليس إلا إثبات نوع من التمييز للأمور المعقولة غير تميزها

(١) المباحث المشرقية ١ : عن ٢٧٧ ، ٢٧٨ (بتصرف)

بحياتها تلك التي تسمى « الوجود الخارجي » ، ولا يهم أبداً أن يكون العقل قد اخترعها اختراعاً ، أو نقلها من العقل إلى الفعل ، أى : لاحظها من موضع آخر ، :

٣٠ - د الثاني : من المفهومات ما هو كلي ، وكل موجود في الخارج فهو مشتمل .

### الدليل الثاني للفلاسفة :

لما لا شك فيه أن بعض المفاهيم كلى ، مثل إنسان ، وحيوان وسائر الكليات الأخرى . وهذا المفهوم الكلى لا بد أن يكون موجوداً في نفسه ، فإذا استعرضنا الموجودات الخارجية ووجدناها أفراداً وأشخاصاً جزئية ، ولم نجد من بين هذه الأفراد في الخارج مفاهيم كلية ، فإن معنى ذلك أن وجود المفاهيم الكلية ليس إلا في الذهن .

٣١ - د الثالث : لولا الوجود الذهني لم يمكن أخذ القضية الحقيقية للموضوع والتالي باطل . فإننا إذا قلنا : الممتنع معدوم فلا نريد به أن الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعا ، بل إن الأفراد المعقولة الممتنع من الأفراد المعقولة للمعدوم ، وهذا بالحقيقة عائد إلى الأول . . . . .

### الدليل الثالث للفلاسفة :

من المعروف في علم المنطق أن القضية الموجبة إذا صدقت كان لا بد لتحقيق هذا الصدق من افتراض وجود موضوعها ، ولولا هذا الافتراض لكانت كاذبة

القضية المراد بها أن الموضوع قبل أن يحكم عليه بجزم يقوى على المنع  
يجب أن أفرغه موجوداً في نفسه وإلا لما ساع الحكم عليه شيئاً ولا إيجاباً .

لكن وجود هذا الموضوع قد يكون :

١ - في الذهن فقط ، مثل مفهوم اجتماع النقيضين أو مثل التصورات  
التي لا تتحقق في الخارج ، والتي يمثل لها عادة ببحر من رقيق ... الخ .

والقضية بهذا الاعتبار تسمى ذهنية .

٢ - أو في الخارج ، ولكن يلاحظ في الحكم هذه الأفراد  
المخصوصة الموجودة خارجاً المتحققة بالفعل . وتسمى القضية بهذا الاعتبار  
دخارجية .

٣ - أو في نفس الأمر فيكون الحكم مفسحاً على أفراد هذا الموضوع  
الموجود في الخارج فعلاً ، كما يمكن أن يفسح الحكم على الأفراد المقدرة  
الوجود كذلك ، أي : الأفراد التي لا يكون لها وجود خارجي حقيقي ،  
ولنما يمكن أن تكون مقدرة الوجود ، وبعبارة أوضح ، ما وجد من  
الأفراد ، وما يصح أن يوجد ، وإن كان معدوماً خارجاً . والقضية بهذا  
الاعتبار الأخير تسمى حقيقية .

هذه القضية الحقيقية قد يكون موضوعها غير موجود في الخارج مثل :  
كل صفاء طائر أو مثل : الممتنع معدوم ، فلو لا الوجود الذهني لما  
أمكنني الحكم في القضية الحقيقية ، لأن الموضوع غير موجود خارجاً ، فلو كان  
غير موجود ذهنياً أيضاً لما أمكن الحكم ، وحقيقة الأمر غير ذلك ، إذ الحكم  
يمكن في القضية الحقيقية ، فأن حين أقول : الممتنع معدوم لا أريد من قولي  
هذا أن ثبت ممتنعاً خارجياً حكمت عليه بأنه معدوم ، بل أريد منه أن الأفراد  
التي نفعلها من مفهوم دمتنع ، هي من الأفراد المعقولة من مفهوم معدوم ،

أى : ما يصدق عليه الممتنع يصدق عليه المعلوم ، فلو لا أن الموضوع موجودة ذهنا لما أمكن حمل هذا الصدق .

ولا يخفى أن هذا الاستدلال يتأسس على كل ما تأسس عليه الاستدلال الأول . . . وكل ما قيل هناك من اعتراضات واجابات يمكن أن يقال هنا كذلك .

. . .

٣٢ — دو احتج فاقبه - وهم جمهور المتكلمين بوجهين :

أحدهما : لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا ، لزم كون الذهن جاراً بارداً ، مستقيماً معوجاً .

ثانيهما : دأن حصول حقيقة الجبل والسماء في ذهننا مما لا يعقل . وأجاب عنه الحكماء : بأن الحاصل في الذهن صورة وماهية ، لا هوية عينية ، والجار ما يقوم به هوية الحرارة ، والذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء . وأما مفهوماتها الكلية فلا . لا يقال : الحاصل في الذهن إن كان مساوياً لها عادة الإلزام ، وإلا لم تكن هي حاصلة ، لأننا نقول : الحاصل نفس الماهية ، وأنه ليس مساوياً للهوية في الحقيقة والأحكام . نعم : ماهيتها ؛ ولا معنى الماهية إلا ذلك ، فقولك : هل يساويها ؟ أولاً خال عن التحصيل . وبالجمل : فالصور الذهنية مخالفة للخارجية في الاوازم ، وما ذكرتم امتناعه هو حكم الخارجى ، فلم قلتم ، إن الذهني كذلك .



## أدلة المتكلمين على نفي الوجود الذهني :

ينفي جمهور المتكلمين القول بالوجود الذهني ، وأدلتهم على ذلك .

### الدليل الأول :

لو اعترفنا بالوجود الذهني للزم اجتماع الضدين وهو باطل ، ذلك لأنني إذا تصورت الحرارة والبرودة فعني ذلك أنهما معاً في ذهني ، وكذلك الأعوجاج والاستقامة ، وكذلك تصور كل ضدين وكل نقيضين ، ومعروف أن اجتماع الضدين على محل واحد في آن واحد مستحيل ، ويقول المتكلمون أيضاً لو كان للحرارة وجود ذهني لحصلت الحرارة في الذهن وأحرقتة ، وكذلك بالنسبة للبرودة ولشكل المفاهيم ذات الآثار الخارجية ، تكن هذه الصفات لا شك هي غير موجودة في الذهن ، وليس معنى ذلك إلا أن الوجود الذهني محض خرافة فيما يرى المتكلمون .

### الدليل الثاني :

أتني أتصور صورة الجبل أو صورة السماء في ذهني ، فلو كان هذا التصور وجوداً ذهنياً لكان معناه أن حقيقة الجبل أو حقيقة السماء حصلت في ذهني ، وهو مما لا يعقل .

## موقف الفلاسفة من أدلة المتكلمين :

### أولاً :

أجاب الفلاسفة عن دليل المتكلمين الأول بأن الذي يحصل في الذهن صورة الحرارة أو ماهية الحرارة ، وهو وجود ذهني بمعنى أنه وجود ظلي

لا ترتب عليه الأحكام ولا تنشأ به الآثار ، فالحاصل في ذهن صورة الحرارة أى ماهيتها لاهويتها المضاف إليها الوجود الخارجى ، وإذن فلا يلزم الاتصاف بتلك الصفات ، كما لا يلزم اجتماع الضدين ، لأن مثل هذه الأحكام ومثل هذه الآثار إنما ترتبط بالهويات الخارجية للأشياء لا بصورها ولا بما هيئاتها .

### ثانياً :

أجاب الفلاسفة عن الدليل الثانى المتمكِّل بأن الحاصل في ذهن المفهومات الكلية فقط ه فليست هوية الجبل — أو هوية السماء — الموجودة خارجاً حاصلة في ذهن لأن هذا واضح البطلان ، أما المفهوم الكلى للجبل فليس بممتنع الحصول في ذهن لأن المفهوم الكلى لا يتصف بصفات الأفراد .

وبالجملة فالصور الذهنية تخالف الصور الخارجيه ، وبعبارة أخرى : إن الوجود ذهنى غير الوجود الخارجى ، لأن هوية الحرارة أو عين الحرارة — مثلاً — لا تحصل في ذهن لأنها ضد هوية البرودة ، وهذه الضدية نشأت من كونها موجوداً خارجياً لخصائص وآثار وأحكام تتعاكس مع تلك التى ترتب على الهوية الأخرى المضادة ، والهوية بهذا الاعتبار ( أى : الوجود الخارجى الذى كانت بسببه ضداً لشئ آخر ) لا تحصل في ذهن ، والذى يحصل منها في ذهن صورها الذهنية التى لا تتصف بهذه الصفات ، فكيف يقول المتكلمون : إنها يمتنع حصولها في ذهن كذلك ؟

## الفصل الخامس

### تمايز المعدومات

٢٣ - المقصد الخامس: المعدومات هل تمايز أم لا ؟ منهم من أثبتته ؛ فإن عدم الشرط يوجب عدم المشروط ، وعدم الضد يصح وجود الضد ، دون غيرهما ، ولولا التمايز لم تختلف مقتضياتها ، ومنهم من نفاه ؛ لأن المعدومات نفي صرف لا إشارة إليها أصلاً ، وكل ما هو متميز لله وجود إما في الذهن وإما في الخارج .

والحق فيه : أنه فرع الخلاف في الوجود الذهني ، ولا تمايز إلا في العقل ، فإن كان ذلك الوجود لها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقاً وإلا تصور . .

• • •

### هل تمايز المعدومات ؟

من المسائل التي تتفرع عن البحث في الوجود مسألة تمايز المعدومات فإذا كانت الموجودات تمايز في الخارج بداهة فهل تمايز المعدومات - ومن جملتها : العدميات - وتعدد ؟ أو أن التمايز - وبالتالي التعدد - أمر يصدق على الموجودات دون المعدومات ؟

يرى الفلاسفة أن المعدومات تمايز . ووجهة نظرهم في هذا الإشكال : أنه لو لا التمايز والتعدد بين المعدومات لم يثبت لعدم مامقتض غالف لما ثبت لعدم آخر . بعبارة أخرى : إن اختلاف الأحكام التي توصف بها المعدومات

ليست إلا دليلاً على تمايز الأعدام في نفسها ، مثلاً : القاعدة التي تقرر أن :  
 عدم الشرط يوجب عدم المشروط ، وعدم الضد يصح وجود الضد  
 الآخر ، تثبت حكماً مخالفاً تماماً للقاعدة التي تقرر أن عدم غير الشرط  
 لا يوجب عدم المشروط ، وعدم غير الضد لا يصح وجود الضد الآخر ،  
 وبدون التسليم بتمايز عدم في القاعدة الأولى عن عدم في القاعدة  
 الثانية لا يصدق الحكم بأن عدم الأول يوجب شيئاً أو يصح شيئاً بينما  
 عدم الثاني لا يوجب هذا الشيء ولا يصححه ، بل بدون افتراض التمايز  
 لا يمكن إدراك الفرق بين ما يقتضيه عدم الشرط وما يقتضيه عدم غير  
 الشرط فالتمايز إذن بين هذه العدمات أمر ضروري — من وجهة نظر  
 الفلاسفة — ولا بد منه ليصح القول بأن عدماً ما يقتضى كذا ، وعدماً  
 ما آخر لا يقتضى كذا ، وقل مثل ذلك في القاعدة التي تقرر أن عدم العلة  
 يوجب عدم المعلول ، بينما عدم المعلوم لا يوجب عدم العلة فلو لا التمايز  
 ههنا بين العدمين لما كان ممكناً أن يكون عدم العلة مصطلحاً آخر غير عدم  
 المعلول .

أما المتكلمون فإن كثرة منهم تنفى التمايز بين المعدومات انطلاقاً من  
 أن المعدومات ليست شيئاً على الإطلاق ؛ فهي نفي محض لا تمكن الإشارة  
 إليه ، ولو أمكن تصور التمايز لخرج الكلام عن المعدومات إلى الموجودات  
 لأن كل متميز فهو موجود وجوداً خارجياً أو ذهنياً ، وفي كلتا الحالتين  
 لا يكون هذا المتميز أمراً عديمياً ، ولذلك كان كل متميز عند المتكلمين  
 — القائلين بتمايز المعدومات — ثابتاً ، أى : موجوداً حتى حال ما قال قول  
 بتمايز المعدومات — عند هؤلاء — ليس إلا من باب التناقض في الحدود  
 ويخلص الإيجي في نهاية هذا البحث إلى أن الخلاف في تمايز المعدومات  
 فيعبر الخلاف في الوجود الذهني ، بمعنى أن الإيجي يثبت الوجود الذهني  
 لأنه يتصور معدوماً مطلقاً خالياً من الوجودين : الخارجى والذهنى معاً ،  
 إذ كل متصور هو — على الأقل — موجود في الذهن ، فالمعدوم المطلق

هو الذى لا يمكن أن يتصور ، وبالتالى لا يمكن تصور التمايز فيه ، كما أن الذى ينفي الوجود الذهني يثبت تمايز الأعدام في التصور فقط ، لأن المعدوم المطلق سيكون مُمتنع صورة لها جانبان سلبيان : فهي ليست ذات وجود خارجي باعتبار أنها أمر معدوم ، وهي ليست ذات وجود ذهني باعتبار أن هذا الفريق ينسكركم الوجود الذهني ، فهي إذن صورة لمعدوم مطلق لا وجود له لا خارجا ولا ذهنيا ، فلا بأس أن تتميز ، أو تتصور متميزة .

وحقيقة الأمر أن الذى انتهى إليه الإيجي غير صحيح بل الصواب هو عكس ما افترضه تماماً ، وقد عقب التفاتراني على هذا الاستنتاج فقال : ... وأنت خير بأن الأمر بالعكس لأن الفلاسفة المتيقنين للوجود الذهني يقولون بتمايز الأعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها ، فالأولى أن يقال في بيان التفرع ، أنه لما كان القيمة عندهم وصفاً ثبوتياً يستدعى ثبوت الموصوف به فن أثبت الوجود الذهني حكم تمايز الأعدام عند تصورهما لما لها من الثبوت الذهني وإن كانت هي أعداماً في أنفسها ، ومن ثناء حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت أصلاً ، (١) .

*Journal of Management Education* 30(6)

## الفصل السادس

### شيئية المعدوم

٣٤ — المقصد السادس في أن المعدوم شيء أم لا ، وأنها من أمهات المسائل ، فقال غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلاف من المهتزة : إن المعدوم الممكن شيء ؛ فإن الماهية عندهم غير الوجود ، معروضة له ، وقد تخلو عنه . ومنعه الأشاعرة مطلقا ؛ لأن الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها ، وبه قال الحكماء ؛ فإن الماهية لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي أو الذهني . نعم : المعدوم في الخارج يكون شيئا في الدهن وأما أن المعدوم في الخارج شيء في الخارج أو المعدوم المطلق شيء مطلقا ، أو المعدوم في الدهن شيء في الدهن ، فـكلا ؛ فالشيئية عندهم تساوي الوجود وإن غايته لأن قولنا : السواد موجود يفيد قائدة يعتد بها دون قولنا : السواد شيء .

#### تحديد المشكلة :

تعتبر مسألة شيئية المعدوم من أمهات المسائل في علم الكلام ، وهي وإن كانت تنتمي إلى مباحث الوجود من الأمور العامة إلا أنها ذات نتائج ثابتة بمباحث الإلهيات ، ولما اعتقد فإن اعتبارات ميتافيزيقية صرفة فجرت هذه الأنظار أو الأبحاث الفلسفية الأصلية حول المعدوم ، ، بغض النظر عما تمحضت عنه هذه الأبحاث من نتائج يرضى عنها فريق أو لا يرضى عنها فريق آخر . وحسبنا اعتقد — أيضاً — فإن المهتزة حين يرضون أن المعدوم شيء ما كانوا هارئين ولا متوسمين أو يلقون القول على هواه كما يقال عنهم في هذا الموضوع بالذات ، وإنما اضطرم إلى ذلك اعتبارات

عقلية محضة كان لها الأولوية المنطقية — في ميزان أفكارهم — على اعتبارات أخرى قد يرضى عنها العقل كل الرضاء من حيث النتائج الأخيرة ، وإن كان من حيث المقدمات تصادفه عقبات ذات شأن في مقاييس العقل .

وشبهة المعدم مشكلة عقلية مغرقة في التأمل العقلي المحض تتلخص في الخلاف بين المعتزلة القائلين بأن المعدم الممكن شيء أو يسمى شيئاً ، قبل وجوده ، والأشاعرة والفلاسفة الذين ينفقون فيها كاطعاً أن يكون المعدم الممكن شيئاً ما من الأشياء . ولقد كانت هذه المشكلة من المسائل المهمة في علم الكلام لأنها تتعلق بمسائل أخرى إلهية كالحديث وكالقدرة الإلهية ، لأن الممكنات إذا كانت — كما يقول المعتزلة — أشياء ذوات ثبوت قبل وجودها فمضى خلق الله تعالى لها ليس إلا إضافة الوجود إلى أشياء ثابتة أزلاً ، ويترتب على هذا مشكلات أخرى أهمها جعل المقامات أولاً جعلها .

وتحديد المشكلة هو : هل المعدم الممكن شيء أولاً ؟ بعبارة أخرى : هل أستطيع أن أتصور مرحلة ثبوت المعدم الممكن بين محض العدم وبين الوجود أولاً ؟ وحول الإجابة على هذا التساؤل انقسم المفكرون المسلمون إلى فريقين :

فريق يرى أن المعدم الممكن شيء ، أي له ثبوت وتقرر في الخارج ، وهذا الثبوت ليس هو الوجود ، بل هو أمر قبل الوجود ، ويصطلح هذا الفريق على أن يسمى المعدم وهو في مرحلة الثبوت هذه : شيئاً . .

والمعتزلة — باستثناء أبي الحسن البصري وأبي الهيثم العلاف — يمثلون هذا الفريق ومذهبهم في ذلك : أن الوجود زائد على الماهية ، وهذا يعني أنهما متغايران وأنها منفصلان ، فتمتصلي الماهية من الوجود وتقررو لو تحقق أو ثبت خارجاً ، وهي بهذا الاعتبار لا تسمى موجوداً ، لأنها



متخلصة عن الوجود أو قاذرة له ، وإنما تسمى شيئاً ، رغم أنها معدومة  
أى : لم توجد بعد ، وبذلك يرى المعتزلة بل يقررون أن المعدوم  
الممكن شيء .

وفريق آخر - يمثله الأشاعرة ومن استفكر من المعتزلة شيئية  
المعدوم - يرفض رفضاً مطلقاً أن يكون المعدوم الممكن شيئاً ، لأن فلسفة  
هذا الفريق في العلاقة بين الوجود والماهية لا تسمح ببناء تصور بلشئ مع  
شيئية المعدوم من قريب أو بعيد ، فعند الأشاعرة أن الوجود نفس الماهية ،  
ومن البديهي أنى كلما نقيت الوجود نقيت الماهية معه ، أو كلما تصورت رفع  
الوجود تصورت رفع الماهية معه ، فيستحيل أن يكون للماهية حالتذبوت  
أو تقرر أو أدنى علاقة بالواقع الخارجى . . ولذلك يقرر الأشاعرة أن  
المعدوم الممكن ليس شيئاً على الإطلاق .

والفلاسفة يتفقون مع الأشاعرة في أن المعدوم الممكن ليس شيئاً ،  
لأن الماهية الممكنة وإن كان وجودها زائداً عليها - كما سبق - إلا أن  
الفلاسفة لا يجيزون بل لا يتصورون خلو الماهية أو انفصالها عن الوجود  
الخارجى أو الوجود الذهنى ، فماهية من غير وجود عبارة غير صادقة  
بمقاييسهم التى انطلقوا منها فى فلسفة الوجود والعدم والفلاسفة قد يقولون :  
إن المعدوم فى الخارج شيء ، لكن يفهمون أن هذا المعدوم فى الخارج  
شيء فى الذهن فقط ولا يفهمون أبداً أنه شيء فى الخارج وفيما يرى الإيجى  
فإنه لم يعرف عن الفلاسفة أنهم يقولون : إن المعدوم المطلق شيء ، وإن  
المعدوم فى الذهن شيء فى الذهن ، بل كل ما قاله الفلاسفة هو : أن المعدوم  
فى الخارج يكون شيئاً ، وهذا القول لا يستلزم أن يكون المعدوم شيئاً له  
ثبوت فى الخارج ، لأن الشئيه عند الفلاسفة تساوق الوجود أى تساويه  
تماماً بمعنى أن ما يصدق عليه الوجود يصدق عليه الشئ ، والعلاقة بين الشئ  
والموجود أساس فلسفى آخر ينفصل به القائلون بشئيه المعدوم عن غيرهم

من الأشاعرة والفلاسفة ، لأن العلاقة بين الوجود والشيء لو تصورت  
على أنها علاقة تساوي المصادق فمن المستحيل إذا افترضت ارتفاع أحدهما  
أن أفترض بقاء الآخر . أما لو تصورت هذه العلاقة على أن مفهوم الشيء  
من مفهوم الوجود فهنا يمكن تصور بقاء أحدهما مع ارتفاع الآخر ، وبالتالي  
يمكن تصور أن المعلوم الممكن شيء . وابن سينا يؤكد تأكيداً على أن معنى  
الوجود ومعنى الشيء متساويان في التحقق وإن كان لكل منهما مفهوم بغير  
به الآخر ضرورة اختلاف القضية القائلة : إن حقيقة كذا موجودة ، مع  
القضية الأخرى القائلة : إن حقيقة كذا شيء ، من حيث صحة الحمل  
ورفاد المعنى (١) .

ولكن لماذا كان الخلاف حول المعلوم الممكن فقط ؟ الجواب : أن  
المعلوم الممكن لا خلاف بين الجميع في أنه غير ثابت وغير متقرر وبالتالي  
لا خلاف في أن هذا المعلوم المستحيل لا يسمى شيئاً .

٣٥ — د والتأني وجوه ... والمعتمد وجهان :

الأول : أن القول بثبوت المعلوم ينفي المقدورية ، لأن الذوات  
أزلية ، والوجود حال ، أو تقول : الذوات أزلية والأحوال لا تتعلق  
بها القدرة .

الثاني : لو كان ثابتاً كان المعلوم أعم من النفي فيكون متميزاً عنه ،  
ولذلك كان العام عين الخاص فيكون ثابتاً ، لأن كل متميز ثابت عندكم ،  
وأنه صادق على النفي ، وما يصدق عليه صفة بوقية فهو ثابت ، فالنفي  
ثابت ، هذا خلف . .

(١) الشفاء : الإلهيات ص ٢٩٧ (ط . طهراني) وأنظر أيضاً تعليقات

## أدلة الأشاعرة : (١)

### الدليل الأول :

القول بثبوت المعدم حال عدمه يصدده صفة القدرة ، لأن ذوات الممكنات على تقدير ثبوتها وشيئيتها ستكون أزلية ، وسيكون وجودها حينئذ هو الذى تتعلق به القدرة ، وهنا مشكلة ، لأن وجود هذه الذوات الثابتة هو حال من الأحوال لأنه أمر بين الوجود وبين العدم ، فتتعلق القدرة إذن بالأحوال ، والمعتزلة ينكرون تعلق القدرة بالأحوال .. وعلى افتراض أن بعضاً منهم يقول بالحال ولا يفكره فإن الدليل يأخذ صيغته أخرى هي :

١ - إذا قال هذا البعض بأن الذوات ثابتة فستكون إذن أزلية .

٢ - وإذا قال إن الوجود من الأحوال . وأن القدرة الإلهية لا تتعلق بالأحوال .

٣ - فمعنى ذلك أن القدرة الإلهية لا تتعلق لا بالذوات لأنها أزلية ، ولا بالوجود لأنه حال وتكون النتيجة المبتنية على هذا الافتراض أن البارئ سبحانه ليس موجداً للممكنات ولا قادراً على إيجادها .

### الدليل الثانى :

يلزمنا قبل متابعة الدليل أن نعرف الفرق بين المعدمات التالية :

(١) تفضل الاقتصاد على هذين الدليلين لأنها أقوى الاستدلالات المعتمدة عند الإجماع فى هذا المقام ، كما تضرب صفحاً عن بعض تشقيقات جدلية لا تمس جوهر الاستدلال .

المعدوم الممكن - المعدوم المنفى - المعدوم المطلق .. والمعدوم الأول هو الذى فيه الخلاف ، أما الثانى فلا خلاف فى أنه ممتنع ، وببقى المعدوم الثالث الذى يبتنى عليه هذا الدليل . ويجب أن نعلم أن المعدوم المطلق أعم من المعدوم الممكن الذى فيه الخلاف ، ومن المعدوم المنفى ، وبداية الدليل تفترض أن مفهوم المعدوم المطلق متميز عن مفهوم المعدوم المنفى وإلا لا يمكن أن يكون مفهوم المعدوم المطلق هو عين مفهوم المعدوم المنفى الذى هو مفهوم خاص ، فيكون المفهوم العام عين المفهوم الخاص . وهذا أمر ظاهر البطلان .. وإذن مفهوم المعدوم المطلق متميز عن المعدوم الخاص . ولكن أليس معنى كون المعدوم المطلق متميزاً أنه ثابت ؟ ضرورة أن كل متميز عند المعتزلة فهو ثابت ؟ وإذن فالثبوت صادق على المعدوم المطلق أى : الثبوت صادق على المنفى وكانتى أقول : إن المنفى ثابت .. وهذا خلف .

٣٦ - هـ للثبت وجهان :

الأول : المعدوم متميز ، وكل متميز ثابت . أما الأول فلا أنه متصور ، ولا يمكن تصور الشيء إلا بتمييزه عن غيره . وأيضاً : فإن بعضه مراد ومقدور دون بعضه ، ولو لا التمييز لما عقل ذلك ، وأما الثانى فلأن كل متميز له هوية يغير إليها العقل ، وذلك لا يتصور إلا بتعيينه ، والنفى الصرف لا تعين له ولا إشارة إليه .

والجواب : النقص بما وافقونا على أنه متحقق كالمتمتعات والخياليات ونفس الوجود ، والتركيب والأحوال . هذا ويبين أن ثبوته ينافى كونه مقدوراً ومراداً ، فلا يمكن إثباته به ، وبالجمل : فالتمييز إن أردتم به القدر الثابت فى المنفى فظاهر أنه لا يوجب الثبوت ، وإن أردتم به غيره فمقتضاه وعليكم تصويره وتقريره وبيان كونه مقتضياً للثبوت .

## أدلة المنزلة على شبهة المعلوم :

### الدليل الأول :

المعلوم متميز ، . . . وكل متميز ثابت ، فالمعلوم ثابت

### وبيان لإثبات المقدمة الأولى :

أولاً : لما كان المعلوم يمكن التصور ، ولا يتصور الشيء إلا بتميزه عن غيره كان المعلوم متميزاً .

ثانياً : إن الإرادة قد تعلقت ببعض المعلومات دون البعض الآخر ، وكذلك القدرة ، بمثابة أخرى : بعض المعلومات كان مراداً ومقدوراً دون البعض الآخر ، وهذا يقتضي التميز ، أي تميز المعلومات المرادة والمقدورة عن المعلومات اللامرادة واللامقدورة ، إذ لو لا التميز لما عقل انحصاف بعضها بالمرادية والمقدورية دون البعض الآخر ، والنتيجة التي ترقب على كل ذلك هي : أن المعلوم متميز .

وأما إثبات المقدمة الثانية : فإن كل متميز لا بد له من هوية يتجه إليها للعقل بالإشارة لتميزه في التصور ، والعقل لا يمكن له استنبات هذه الهوية إلا إذا كانت هذه الهوية متعينة وناطقة في نفسها أولاً ، فلو قلنا : إن المعلوم الممكن نفى صرف لانعين له ولا ثبوت لما أمكن له فعل أن يتصوره ولا أن يغير إتيه ، فتصور العقل له دليل على أنه ليس نفيًا صرفاً بل هو أمر ذو ثبوت وظهر ، فالتمييز لا شك كقنص للثبوت ، وبصفة هاتين المقدمتين يصح أن كل معلوم ثابت أي كل معلوم ممكن ثابت .

## جواب الإيجي :

أولاً : إن الممتنعات المطلقة منفية - باعتراف المعتزلة - مثل شرك الباري واجتماع الصدين والأمور الخيالية مثل : بحر من زئبق وجبل من يافوت ... الخ . كل هذه أمور إعدامية وليس لها ثبوت كما هو عذهب المعتزلة . مع أن بعضها متميز عن البعض الآخر ، فالعقل يميز بعضها عن بعض كما يشير إليها أيضاً ، وإذا كان المعتزلة يقولون بذلك ويتفقون في نفس الوقت على أنها غير ثابتة فإذن : التميز لا يقتضى الثبوت ، ثم إن مفهوم الوجود أيضاً متميز وهو غير ثابت في العدم اتفاقاً ، ومفهوم التركيب في أجزاء الماهية أيضاً مفهوم متميز لكونه غير ثابت في العدم كذلك ؛ لأن التركيب لا يحصل إلا عند اجتماع الأجزاء وهذا لا يتصور إلا في حال الوجود فقط ، بل إن مفهوم الأجزاء عند المعتزلة مفهوم متميز عقلاً ومع ذلك فهو غير ثابت في العدم فالتميز إذن لا يقتضى الثبوت .

ثانياً : ثم إذا بينا في استدلالنا على نفي شبيهة المعدم أن ثبوت المعدم مناف لكونه مقدوراً ومراداً ، فكيف تثبتون شبيهة المعدم وثبوتها يكونه مقدوراً ومراداً .

ثالثاً : ثم ما مرادكم من التميز حين قلتم في المقدمة الأولى : « إن المعدم متميز » ؟ إن كان المراد به التميز الذهني . أى : القدر الثابت في الشيء المنفي والذي به يحكم الذهن بالتمايز فهذا لا يقتضى الثبوت وإلا لأصبح كل منفي ثابتاً بقاء على هذا الاستدلال ، وإن كان المراد بالتمييز أمراً آخر غير الذي ذكرناه فنحن نعمه ، وعليكم قصيره أولاً ، ثم بيان اقتضائه للثبوت ثانياً .

## البَابُ الثَّانِي

المَاهِيَةِ





## الفصل الأول

### تميز الماهية

٢٧ - المقصد الأول: في تميز الماهية عما عداها . لكل شيء حقيقة هو به ما هو ، وهي إمغايرة لما عداها ، سواء كان لازماً لها أو مفارقاً ، فالإنسانية من حيث هي إنسانية ليست إلا الإنسانية ، فليست موجودة ولا معدومة ، ولا واحدة ولا كثيرة ، ولا شيئاً من المتقابلات ، بل هذه أمور تنصم إلى الإنسانية ، فتسكون مع الوحدة واحدة ، ومع الكثرة كثيرة ، وعلى هذا فقس .

### تميز الماهية عما عداها :

الماهية هي الحقيقة ، فماهية الشيء هي حقيقته ، والماهية هي : ما به يكون الشيء هو هو ، أى ما لا يتقوم الشيء ولا يعقل إلا به فالإنسان لا يصير إنساناً ولا يعقل إنساناً إلا بمعنى : د الحيوان الناطق ، ، فعنى د الحيوان الناطق ، هو ماهية الإنسان ، وهذا المعنى هو ما به صار الإنسان إنساناً ، وهكذا يقال في كل ماهية أو في كل حقيقة : أنها ما به يكون الشيء هو هو .

والماهية تساوى الحقيقة الكلية ، أما الحقيقة الجزئية فتساويناها الهوية أى : الوجود الجزئى الخارجى ، فمثلاً : د إنسان ، له حقيقة كلية هي : د الحيوان الناطق ، ، وهذه الحقيقة الكلية هي الماهية ، وهي كلية لأنها تنطبق على جميع الأفراد الخارجية ، وله حقيقة جزئية هي : الشخص الموجود

في الخارج وجوداً جزئياً مثل محمد وعلى وخالد ... الخ . وهذا المخصص الجزئي المعين الموجود في الخارج يسمى « هوية » ، وهي : الوجود الخارجى . وهكذا يمكن أن يقال : إن الماهية حين تتعين خارجاً فإنما تتعين في هوية أى في فرد خارجى . فالماهية هي : الحقيقة الكلية ، والهوية هي : الحقيقة الجزئية .

وأول ما يحرص عليه الإيجي في هذا البحث هو : عزل مفهوم الماهية عن أى مفهوم آخر ، أى إثبات أن الماهية تغاير الأمور التي تعرض لها سواء كانت هذه الأمور لازمة للماهية أو مفارقة لها ، مثلاً : مفهوم الزوجية أمر عارض لمفهوم الأربعة ، أى : الزوجية عارضة لماهية الأربعة عروضاً لازماً ، لأنه كلما وجدت الأربعة عرض لها أنها زوج ، لكن ماهية الأربعة شيء ، والزوجية شيء آخر ، ونفس هذا الأمر أيضاً يقال بالنسبة للعرض المفارق الغير اللازم للماهية مثل : الكتابة بالنسبة للإنسانية .

وإذن فالماهية — من حيث هي — تغاير كل المفاهيم الأخرى ، بل ولا توصف بأى مفهوم من هذه المفاهيم مادام منظوراً إليها في ذاتها بقطع النظر عن الأمور الأخرى الطارئة . فالإنسانية — كماهية — ليست إلا إنسانية وبهذا الاعتبار لا تكون الإنسانية — من حيث هي ماهية صرفة — موجودة ، ولا تكون معدومة ، أى : هي بالنظر إلى ذاتها فقط ليست موجودة ولا معدومة ، ليست واحدة ولا كثيرة ، ليست قديمة ولا حادثة فالوجود أو عدم أو الوحدة أو الكثرة ليس شيء من ذلك كله ، و الماهية ولا داخلاني قوامها ، وهذا لا يمنع أبداً إذا ما تميزت الماهية وصارت مفهوماً ثابتاً محددًا في ذاته ، أن تصف بعد ذلك بالوجود أو عدم أو الوحدة أو الكثرة ، لكن على أن هذه الأمور المذكورة صفات لاحقة طارئة ، لا على أنها عين الماهية أو جزء منها ، بل هي أمور تنضم إلى الإنسانية — مثلاً —

فتكون مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة ، والدليل على مغايرة الماهية لهذه المفاهيم أن هذه المفاهيم متقابلة ، أى أن الوجود يقابل العدم ، والوحدة تقابل الكثرة ، وهكذا ، فلو كان مفهوم من هذه المفاهيم نفس الماهية أوجزءاً منها لماصح اتصاف الماهية بمقابل هذا المفهوم ، لأن الشيء لا يوصف بضده ، فالماهية بالنظر إلى ذاتها لا تقتضى شيئاً بعينه من المتقابلات .

٣٨ — فإذا سئلنا بطرفي النقيض وقيل : الإنسانية من حيث هي إنسانية (١) أو ليست (١) ؟ كان الجواب الصحيح أنها ليست من حيث هي (١) ، لا أنها من حيث هي ليست (١) فإن تقديم السلب على الحيثية معناه أنها لا تقتضى (١) وهو حق ، ومعنى تقديم الحيثية على السلب أنها تقتضى لا (١) وهذا باطل ، ولو سئلنا عن المعدولتين فقول : أهي (١) أولا (١) ؟ لم يلزمنا الجواب ، وإن قلنا ، قلنا : لا هذا ولا ذاك ، فإن قيل : الإنسانية التي لزيد إن كانت هي التي لعمرو ، كان شخص واحد في آن واحد في مكانين ، وإن كانت غيرها لم تكن الإنسانية أمراً واحداً مشتركاً ، قلنا : هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها بل هما قيدان خارجان يلحقانها بعد النسبة إليهما .

اسئلة ثلاثة يتضح من الإجابة عنها إجابة صحيحة عدم اقتضاء الماهية من حيث هي هي لآى شيء :

### السؤال الأول :

بطرفي النقيض وهو : الإنسانية من حيث هي إنسانية : (١) أو ليس (١) ؟ وهذا السؤال عبارة عن ترديد للماهية بين طرفي النقيض كما تقول مثلاً : الشيء إما موجود وإما معدوم ، أو بعبارة أدق : الشيء إما موجود

وإما لا موجود ، فارقيل : هل الإنسانية بالنظر إلى ذاتها فقط هي (أ) أو ليست (أ) فإذا يكون الجواب هنا إجابتان إحداهما صحيحة والآخرى خاطئة .

الإجابة الأولى هي : إن الإنسانية ليست من حيث هي (أ) .

الإجابة الثانية هي : إن الإنسانية من حيث هي ليست (أ) .

والفرق بين الإجابتين هو مكان السلب من الرابطة في الإجابة الأولى تقع أداة السلب ( ليس ) قبل الرابطة ، فيكون المعنى هو : سلب الربط ، أى : نفى اقتضاء الماهية لأن تكون (أ) أو غير (أ) فتقدم السلب على الحيثية — كلة حيث — معناه : أن الماهية لا تقتضى (أ) وهذه هي الإجابة الصحيحة .

أما الإجابة الثانية فإن حرف السلب متأخر عن الحيثية أى أن الماهية بالنظر إلى ذاتها هي ليست داء ، ومعنى ذلك أن الماهية تقتضى لا داء ، فكان الماهية بالنظر إلى ذاتها اقتضت أمراً متفياً ، أى : اقتضت ألا تكون شيئاً اسمه داء ، وبتعبير آخر :

الإجابة الأولى : معناها أن الماهية بالنظر إلى ذاتها لا تقتضى

داء .

والإجابة الثانية : معناها أن الماهية بالنظر إلى ذاتها تقتضى

لا داء .

وإذن فالماهية في الإجابة الأولى لا تقتضى شيئاً ، أما في الإجابة الثانية فتقتضى شيئاً مع أنه قد تقرر أن الماهية من حيث هي لا تقتضى شيئاً ولا تحلومه ، وعلى ذلك تكون الإجابة الصحيحة هي الإجابة للأولى لا الثانية .

## السؤال الثاني :

إن الماهية من حيث هي هل هي د ا ، أو هي غير د ا ؟

ونلاحظ على هذا السؤال أنه مكون من قضيتين :

القضية الأولى : هل : هي د ا ، ، وهي قضية موجبة ، وتسمى محصلة ؛  
لأن السلب لم يدخل جزءاً لا في موضوعها ( = هي ) ولا في محمولها  
( = ا ) .

القضية الثانية : | أو : هي غير د ا ، ، وهي قضية موجبة أيضاً ،  
موضوعها : ( هي ) ومحمولها : ( غير ا ) لكن نلاحظ أن حرف السلب  
دخل جزءاً في محمول هذه القضية أي : وقع السلب بعد الرابطة ودخل جزءاً  
في المحمول ، وهذه القضية تسمى معدولة المحمول كما هو معروف في علم  
المنطق ، ولكن ما الإجابة على هذا السؤال ؟

يرى الإيجي أن الإجابة لا تلزم على سؤال كهذا ؛ لأن التردد غير  
حاصر في هذا السؤال مثلما كان حاصراً في السؤال الأول ، فالإجابة هنا  
إجابة بالتعيين أي تعيين أحد الطرفين المردد بينهما ، والتعيين في هذه الإجابة  
غير ممكن منطقياً لاحتمال ألا تقتضي الماهية شيئاً منهما ، ولو أراد المستول  
أن يجيب على هذا السؤال لم يكن أمامه إلا أن يقول : إن الإنسانية من  
حيث هي لا هذا ولا ذاك ، لأن د ا ، و د لا ا ، ليس شيء منهما نفس  
الماهية ولا جزءاً لها .

### السؤال الثالث :

هل الإنسانية التي في زيد هي هي التي في عمرو أو غيرها ؟

- إن كانت هي هي المشتركة بينهما لزم أن يكون شخص واحد في آن واحد موجوداً في مكانين ومتصفاً بالأوصاف المتعاقبة وهذا مستحيل ١١

- وإن كانت الإنسانية التي في زيد - بما هي هي - غير التي في عمرو ترتب على ذلك أن تكون الماهية غير مشتركة بين أفرادها ، وهذه مستحيل أيضاً ١١

والإجابة على هذا السؤال : أن الإنسانية ليست من حيث هي هي التي في زيد وليست في عمرو وليست في غيرها ، لأن الماهية ليست من حيث هي هي واحدة ولا كثيرة ولا مشتركة ، بل كل هذه أمور قد قطع عنها النظر تماماً في تصور الماهية ، وإنما تعرض هذه الأمور للماهية بعد الوجود - وهذا معنى قول الأبي دبلهما ( أى : الوحدة والتعدد ) قيدان خارجان ( عن الماهية ) يلحقانها بعد النسبة إليهما ، أى : تلحق الوحدة أو الكثرة الماهية بعد أن تنسب الماهية إلى الوحدة أو إلى الكثرة .

والخلاصة : أن الماهية لا تقتضى إلا الماهية فقط دون تصور لاي مفهوم آخر ، وأن هذه الأسئلة الثلاثة التي قد يتوهم منها أن الماهية تقتضى شيئاً آخر يحجب عنها بالطريقة الميينة فيما سبق (١) .

## الفصل الثاني

### أسماء الماهية باعتبار عوارضها

٣٩ - المقصد الثاني : الماهية إذا أخذت مع قيد زائد تسمى مخلوطة ، وبشرط شيء ، ووجودها بما لا مزية فيه ، وإذا أخذت بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا شيء ، وأنها لا توجد في الخارج ، ولا لحقها الوجود والتعين فلم تكن مجردة ، وهل توجد في الذهن ؟ قيل : لا ، لأن وجودها في الذهن من العوارض ، وقيل : توجد ، لأن الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ، ولا حصر في التصورات ، فلا يمتنع أن يعقل الماهية المجردة . وقيل : إن شرط تجردها عن الأمور الخارجية وجدت ، وإن شرط تجردها مطلقا فلا . .

وإذا أخذت الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن المقارنة والتجرد سميت مطلقة وبلا شرط ، وهذه أعم من الأولين ، وقد وجد أحد قسميها وهو : المخلوطة ، ووجود الخاص مستلزم لوجود الأعم . فتكون هي أيضا موجودة ،

### الماهية وعوارضها الطارئة :

هذا المقصد متخص لبيان اعتبارات الماهية بالنسبة إلى ما يلحقها من العوارض ، أي الإطلاقات التي يمكن أن تسمى بها الماهية إذا ما قيست إلى عوارضها الطارئة . فقد تصور الماهية - مثلا - مع قيد الوجود أو مع قيد الوحدة ، كما تصور مع تجردها من هذا القيد أو ذاك ، ثم قد تصور الماهية - مرة ثالثة - مطلقة هكذا دون أن يؤخذ في الاعتبار أنها مقيدة أو أنها مجردة . . وهكذا يمكن أن يطلق على الماهية الأسماء أو الاعتبارات التالية :

١ — إذا أخذت الماهية مع قيد زائد عليها سميت «مخلوطة» أو «مسيطة» : الماهية بشرط شيء ، وسميت مخلوطة لأنها تخطط مع عوارضها ، وبشرط شيء لأنها تكون مع شيء آخر زائد عليها . مثلاً : إذا تصورت الماهية مع قيد الوجود ، أى تصورت الماهية موجودة ، فإننا قد تصورتها مخلوطة مع الوجود أو بشرط شيء هو : الوجود . والماهية المخلوطة أو المشروطة بالوجود هى الماهية الموجودة فى الخارج ضمن أفرادها الجزئية المتحققة فى الوجود العيني ، وإذا كان وجود الأشخاص خارجياً عما لا نزاع فيه فإن وجود الماهية المخلوطة أو الماهية بشرط شيء ، وجوداً خارجياً عما لا نزاع فيه كذلك ، لأن وجود الأشخاص ليس إلا وجوداً للماهية مع الشخصين .

٢ — وإذا أخذت الماهية أو تصورت مجردة عن أى قيد من القيود الخارجية سميت الماهية «مجردة» ، أو الماهية «بشرط لا» ، وسميت كذلك لأن التجريد أو شرط كونها لا شيئاً من المشخصات العارضة مأخوذة فى الاعتبار هذه المرة . ويطلق على هذه الماهية «بشرط لا» ، أو «بشرط لا شيء» .

ولكن هل توجد الماهية المجردة فى الخارج كما وجدت الماهية المخلوطة مثلاً ؟

الجواب : أن الماهية المجردة لا توجد فى الخارج أبداً ، لأنها لو تصورت موجودة فى الخارج فيستحيل أن تتصور فى نفس الوقت مجردة ، ولأن كونها مجردة يعنى أنها مجردة عن كل العوارض بما فيها الوجود الخارجى كذلك ، إذ الوجود الخارجى أمر طارئ وعارض ولاحق للماهية ، فكيف يمكن أن تكون الماهية الموجودة مجردة ١٩ . وإذا قلنا الماهية المجردة لا توجد فى الخارج لأن وجودها الخارجى يخرجها من معنى التجريد ويدخلها فى دائرة الماهية المخلوطة أو بشرط شيء .

وإذا كانت الماهية المجردة لا توجد فى الخارج فهل توجد فى الذهن ؟



تختلف الإجابات هنا على هذا التساؤل . ولكن ينبغي أن نعلم أن هذا الاختلاف مقصور على المدرسة التي تعترف بالوجود الذهني، أما المدرسة التي تفكره فإن هذا التساؤل لا يرد عليها أصلاً . إذن الذين يجيدون الوجود الذهني يختلفون حول وجود الماهية المجردة وجوداً ذهنيًا :

(أ) قال قوم : الماهية المجردة لا يمكن أن توجد في الذهن ، وحجتهم على هذا القول أن الوجود الذهني عارض من العوارض وهو ينفي التجرد من أساسه ، وبتعبير آخر : لو حصلت الماهية المجردة في الذهن فإن هذا الحصول لا شك أمر عارض وطارىء على الماهية، وإذن هي بهذا الاعتبار أى مع هذا الحصول العارض لا تكون مجردة بل تكون ماهية مع عروض في الذهن ، فالحصول في الذهن والتجرد أمران لا يجتمعان أبداً . ، وواضح أن مجرد الحصول في الذهن — عند هؤلاء القوم — يعتبر من العوارض اللاحقة التي تنفي معنى التجرد .

(ب) وقال قوم : لا مانع من أن توجد الماهية المجردة في الذهن ، وذلك لأن الذهن لا يعرف الحدود في التصورات فليس للتصورات الذهنية مدى محدود تقف عنده ، بل قد يتصور الذهن عدم نفسه ، ومن ثم قيل : لا حصر في التصورات . ومن هذا المنطلق لا بأس أن تكون الماهية المجردة متصورة تصوراً ذهنياً أيضاً . وللهذه أن يعقبا كما يعقل سائر التصورات الأخرى المفرقة في شدة التجريد كالمعوم المطلق والمجهول المطلق وغيرهما مما ينتمى إلى هذا النوع من التصورات الذهنية .

(ج) ثم فرق قوم بين الماهية المجردة عن اللواحق الخارجية ، والماهية المجردة عن اللواحق الذهنية ، فأما المجردة الأولى فتوجد في الذهن من غير شك ، وأما المجردة الثانية فلا توجد ، لأن شرط التجرد عن اللواحق الخارجية يصحح الوجود في الذهن ، أما شرط التجرد عن اللواحق الخارجية

والقواحق الذهنية (التي من ضمنها: الوجود الذهني) فلا يصح أيا من الوجودين  
الخارجي أو الذهني .

٣ — التسمية الثالثة : الماهية المطلقة ، أو الماهية بلا شرط شيء ،  
وتسمى الماهية بهذا الاسم حين تتصور من حيث هي فقط ، أي بدون  
أن يؤخذ في الاعتبار كونها مقيدة بشيء أو كونها مجردة عن شيء ، فالإطلاق  
هنا معناه : قطع النظر عن مقارنة العوارض وعن التجرد عن العوارض ،  
والفرق بين الماهية المطلقة من ناحية والماهية المجردة من ناحية ثانية : أن  
المجردة معتبر فيها قيد التجرد عن العوارض أي هي بشرط لا ، أما المطلقة  
فمعتبر فيها قطع النظر عن التجرد وعن المقارنة سواء بسواء فهي بلا شرط .  
والماهية المطلقة بهذا الاعتبار أعم من الماهية المخلوطة ومن الماهية المجردة ،  
وكان المخلوطة والمجردة نوعان لماهية أعم هي الماهية المطلقة ، أو قسمان  
منها ، مثلها في ذلك مثل الوجود المطلق ، الذي تقسمه إلى الوجود الممكن  
والوجود الواجب .. والماهية المطلقة ماهية موجودة في الخارج ضرورة  
أن أحد قسميها الذي هو : الماهية المخلوطة موجود في الخارج ، ومن  
المعلوم أن وجود الآخر مستلزم وجود الأعم ، فوجود إفسان مستلزم  
لوجود معنى حيوان من غير عكس .

## الفصل الثالث

### أقسام الماهية

٤٠ - الماهية إما بسيطة لا تلتئم من عدة أمور تجتمع ، أو مركبة تقابلها ، وينتهى المركب إلى البسيط ، لأن العدد . ولو غير متناه ، فيه الواحد ضرورة ، وكلاهما يعتبر إلى العقل تارة ، وإلى الخارج أخرى ، والمركب العقلي لو لم يفتت إلى البسيط لزم محال آخر ، وهو تعقل ما لا يفنى ، وإنه محال ، فلا تكون الماهية المعقولة معقولة .

#### الماهية بسيطة ومركبة :

تنقسم الماهية إلى قسمين : ماهية بسيطة ، وماهية مركبة . والماهية البسيطة هي التي لا تتركب من أجزاء . أو هي التي لا يتصور العقل تركيبها من أجزاء تحدث عند اجتماعها . أما الماهية المركبة فهي التي تقوم من أجزاء مجتمعة .. وبساطة الماهية أو تركيبها قد يكون بحسب العقل أو بحسب الوجود الخارجى ، وبهذا الاعتبار تكون الماهية البسيطة قسمين : عقلية وخارجية ، كما تكون الماهية المركبة قسمين أيضاً : عقلية وخارجية ... وقد مثلوا لهذه الأقسام الأربعة بالآتى :

١ - البسيطة العقلية : وهي التي لا يتصور العقل لها أجزاء أو أموراً تتركب منها ، مثل : الأجناس العالية والفصول البسيطة .

٢ - البسيطة الخارجية : وهي التي لا تتركب في الخارج من أجزاء

مثل : العقل والنفس .

٣ — المركبة العقلية : وهى التى يتصور تركيبها فى العقل فقط ، وإن كانت فى الخارج غير مركبة ، ومثالها نفس مثال القسم الثانى ، أى : الأمور المفارقة من العقول ومن النفوس ، فإنها وإن كانت فى الخارج أموراً بسيطة فإنها فى التصور العقلى لا تتألف على التركيب والتأليف .

٤ — المركبة الخارجية : وهى التى تتركب بالفعل فى الخارج من أجزاء ، ومثالها سائر الجواهر المركبة كالأجسام وغيرها .

ونلاحظ أن الماهية المركبة فى الخارج ، ماهية مركبة فى العقل أيضاً ، دون عكس ، أى أن الماهية التى يمكن تصور تركيبها فى العقل قد لا تكون كذلك بالنسبة للوجود الخارجى ، كالقسم الثالث من هذه الأقسام (الماهية المركبة عقلاً) .

ويستدل الإيجى من ضرورة وجود الماهية المركبة على ضرورة وجود الماهية البسيطة لأن المركب لا بد له من أن ينتهى إلى البسيط سواء كان مركباً خارجياً أو مركباً عقلياً ، وهذا أمر ضرورى ، لأنه لو لم ينته إلى البسيط لزم أن يكون مركباً من أمور لا تنتهى ، وللازم أيضاً أن يكون كل أمر من هذه الأمور اللامتناهية غير متناه كذلك . وهكذا يقال فى كل أمر من هذه الأمور بلا توقف ، ولا شك أن هذا مستحيل ، لأنه للوحدة لا بد من الانتهاء إليها فى المركبات جميعاً ، فالعدد مهما قدرنا أنه لانهائى أو لامتناه فإنه لا محالة يشتمل على الواحد ، الذى هو أمر بسيط لا تعدد فيه ولو زال تصور هذا الواحد الذى لا تعدد فيه لما أمكن تصور أى عدد من الأعداد مهما كان هذا العدد متناهياً أو غير متناه . ونفس ما يقال على العدد وعلى الأحاد البسيطة يقال على المركب وعلى الأجزاء البسيطة التى يتركب منها ، وهى لا تنقسم بالفعل ، وبقطع النظر عما إذا كانت بحسب التصور والتوهم تقبل القسمة أو لا تقبلها .

وبنفرد المركب العقلى بأنه لو لم نفترض انتهاءه إلى البسائط فإنه يلزم

عليه محال آخر هو : د تعقل أمور غير متناهية في زمان متناه ، فلو افترضنا ماهية مركبة في العقل لا تنتهي إلى البساطة فإن هذه الماهية حينئذ تكون من قبيل الأمور المعقولة التي لا تنهاى ، ويترتب على ذلك ألا تكون الماهية المعقولة معقولة ، لأن التعقل - كما سبق - يستحيل عليه أن يقع على الالامتناهيات حتى وإن كان هذا الالانهاى بحسب العقل لا بحسب الخارج .

وإذن فها هنا استدلالان يستنبطهما الإيجي من الماهيا المركبة لإثبات الماهيا البسيطة .

الاستدلال الأول : يرتكز على ضرورة وجود الواحد البسيط في العدد حتى ولو كان العدد غير متناه ، ثم تطبيق هذه الضرورة على كل ما يعرض له العدد من الأمور المركبة .

الاستدلال الثانى : يرتكز على التسليم بأن عدم انتهاء المركبات العقلية إلى البساطة يلزم عليه أمر مستحيل هو : استحالة تعقل الماهيا المعقولة أنفسها .

ويرى التفاتانى أن كلا من هذين الاستدلالين غير دقيق :

أما الاستدلال الأول فإنه يقع في مغالطة اشتباه المعروض بالعارض ، وبيان ذلك : أن ضرورة وجود الواحد البسيط الذى لا جزء له إنما تلزم العدد الذى هو الأمر العارض ، ولا تلزم ما يعرض له العدد من أمور مركبة من أجزاء ، أعنى الأمور المعروضة للعدد ، وكل ما يلزم على هذا الدليل هو أن معروض الواحد البسيط في العدد ، هو فى التركيب جزء من الأجزاء وليس واحداً بسيطاً حقيقياً ولزوم التركيب من أجزاء لا يقتضى لزوم الانتهاء إلى الأحاد البسيطة ، وإنما يقتضى ضرورة وجود التركيب الواحد فقط ، ومن البدهى أن ضرورة وجود التركيب الواحد أمر آخر غير ضرورة الجزء الواحد الذى لا تركيب فيه ، وإذن فهذا الدليل لا يثبت

دعواه ، لأن المعروض الذى هو أحد الأجزاء قد اشتباه بالعارض الذى هو الذى هو الواحد البسيط .

وأما الاستدلال الثانى فلأن معنى المركب العقلى أنه الذى تتباير أجزاؤه بالعقل فقط ، ولا يترقب على ذلك أن يكون المركب معقولا بكل أجزائه ، وبالتالي لا يلزم المحال الذى قدره الإيجى . ويرى التفتازانى أن أولى الطرق لإثبات البساطة هو : أنها ضرورية التصور ، مثلها فى ذلك مثل الوجود فى ضرورة إدراكه وبداهة تصور (١) .

أما صدر الدين الشيرازى فإنه يفند اعتراض التفتازانى هذا ، ويرى أنه واضح البطلان ، ذلك أن ضرورة الانتهاء إلى الجزء البسيط فى المركب وإن كانت لا تلزم من عروض العدد لكنها تلزم من وجه آخر هو برهان امتناع التسلسل إلى غير نهاية ، حتى لو سلم أن دليل الإيجى - وهو دليل رازى الأصل - إنما يترتب عليه وجود وحدات فى المركب ، وأن هذه الوحدات ليس بلازم أن تكون بسائط حقيقية لا تنقسم ولا تتعدد ، بل أن تكون هى الأخرى وحدات مؤلفة ، وأن تكون هذه الوحدات أيضا كذلك ، وهكذا بالغة ما بلغت هذه الوحدات دون وقوف عند جزء بسيط حقيقى - حتى لو سلم هذا فسوف يؤول الدليل إلى أن ثمة أجزاء قد اخلت وترقب بعضها على بعض فى تسلسل لا ينتهى ، وهذا أمر باطل بمقتضى براهين امتناع التسلسل ، أو كما يقول الشيرازى عن هذا الاعتراض بأنه : « ... من دفع بأن بطلانه أوضح ، لأن الأجزاء الغير المتناهية إذا كانت متداخلة كانت مترتبة ترتبا ، فيجرى فيها براهين لإبطال التسلسل من التطبيق والتضاييف والإحييات وذى الوسط ، والطرفين ، وغيرها ، فظهر أن البسيط موجود سواء كان جزء الشيء أولا ، (٢) » .

(١) شرح المقاصد : ص ٧٦

(٢) تعليقات الشيرازى على إلهيات الفناء لابن سينا ( المقالة الخامسة )

ولعل رأى الشيرازى أقرب إلى العقل من كلام التفتازانى ، لأن تصور البسيط الحقيقى ليس أمراً واضحاً بذاته كما يقول ، بل وليس قريناً للوجود فى ظهوره وأعرافيته ، وأكبر الظن أنه البسيط ، مفهوم يحتاج إلى سلسلة من التأملات والاستدلالات العقلية لكي يبدو واضحاً أمام الأذهان ، بل إن إثبات البسائط ربما كان هو الوجه الآخر لبطلان التركيب من وحدات لا تنتهى ، وحقيقة قد يكون الدليل الذى مقدمه الإيجى غير كاف ، لأنه لا علاقة ضرورية بين لزوم انتهاء العدد إلى واحد حقيقى الوحدة ، وبين لزوم انتهاء المركب إلى جزء حقيقى الوحدة ، فقد يحدث ذلك فى العدد ولا يحدث فى المركبات ، لكن دعوى وضوح البسائط بذواتها لا يحل هذا الإشكال من أساسه . بل يبقيه محل أخذ وردّ ، لا ينحسم أمره إلا بانضمام برهان التطبيق وأضرابه .





## الفصل الرابع

### جعل الماهيات

٤١ - المقصد السادس : الماهيات هل هي مجعولة أم لا ففيه  
مذهب ثلاثة :

الأول : أنها غير مجعولة مطلقا ، إذ لو كانت الإنسانية يجعل جاعل لم  
يمكن الإنسانية عند عدم الجاعل إنسانية ، وسلب الشيء عن نفسه محال ،  
والجواب : أنا لا نسلم استحالة ، فإن المعدوم دائما مسلوب عن نفسه  
دائما ، وإنما المحال المعتدك . وساملة : أن عند عدمه ترتفع الماهية رأسا  
لا أنها تنقر مع اللا إنسانية ، والمحال هو هذا الثاني ، والأول مما  
نقول به . . .

هل الماهية مجعولة أو غير مجعولة :

لا خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في أن ماهية الممكن محتاجة في  
وجودها إلى فاعل ، لأن ماهية الممكن لو لم تكن محتاجة في وجودها إلى  
فاعل لما سميت ماهية ممكنة ، ضرورة أن الإمكان ليس إلا استواء طرفي  
الوجود والعدم بالنسبة للماهية ، وأن خروجها من الإمكان إلى الوجود بالفعل  
لا بد أن يكون بمؤثر خارجي رجح أحد الطرفين المتساويين على الآخر ،  
وذلك حتى لا يلزم جواز التجميع بغير مرجح وهو أمر بين الاستحالة .  
لذن ما دامت الماهية ممكنة فهي محتاجة حتما في وجودها إلى فاعل ، ومن

هنا كان الاتفاق بين الجميع على أن الماهيات الممكنة لا تكون موجودة إلا بفاعل .

أما موطن النزاع فهو : و الماهية ، فقط ، أى : الماهية بدون ملاحظة الوجود أو ملاحظة العدم ، هل هذه الماهية أثر لمؤثر ، أى أمر جعله جاعل ، أو أن الأثر لا يتعلق بذات الماهية بل بوجودها ، مثلاً : ماهية السواد ، أو كون السواد سواداً هل هو فعل فاعل أو هو أمر ثابت فى نفسه بعيداً عن الارتباط بأى مؤثر وبأى فاعل ؟ وبعبارة أخرى : أين يمكننى أن أعثر على أثر الفاعل هل فى الماهية ؟ أو فى وجود الماهية ؟ أو فى خروجها من العدم إلى الوجود ؟ .

— قال الفلاسفة المشائون : إن الماهية ليست بمجمولة بجعل جاعل ، فهى ليست أترأ لفاعل ، وكون السواد سواداً أمر ثابت ومتحقق فى نفسه دون ملاحظة لأية جهة خارجة على محض ذاته ، والمعتزلة يوافقون الفلاسفة المشائين فى هذا القول ويقررون أن الماهيات غير مجمولة كذلك .

— وقال الفلاسفة الإشراقيون ، السمروردي المقتول وتلاميذه ، : إن الماهيات فى حد ذاتها مجمولة ، وهى ، بقطع النظر عن وجودها ، ليست إلا أترأ لمؤثر ، وفعل لفاعل . والشيوخ الأشعرى وجمهور المتكلمين يذهبون إلى هذا رأى ،

وبين هذين المذهبين مذهب ثالث يرى أن الماهية المركبة ماهية مجمولة ، أما الماهية البسيطة فليست ماهية مجمولة .

وإذن فالمذاهب ثلاثة :

١ — مذهب يقول بعدم جعل الماهيات مطلقاً ، أى : سواء كانت مركبة أو بسيطة .

٢ — ومذهب يقول يجعل الماهيات مطلقا .

٣ — ومذهب يقول يجعل الماهيات المركبة دون البسيطة .

### استدلال الفريق الأول :

يرى الفلاسفة المتساوون ومن معهم من المتكلمين أن كون السواد سوادا ليس جملا لجاعل ولا أثر أو لمؤثر ، بل ذلك أمر ضرورى الثبوت فى نفسه . أما أثر الفاعل فى الماهية فيظهر فى وجود الماهية لا فى ذات الماهية من حيث هى ماهية . ودليل هؤلاء على ما ذهبوا إليه :

أنتى لو سلمت بأن الماهية مجمولة ، أى : هى — بما هى هى — أثر للجاعل فأتى لو شككت فى هذا الجاعل الذى جعلها بأن افترضت — مثلا — أنه غير موجود أو معدوم فليزمنى حينئذ أن أشك فى أن الماهية ماهية ، أى يلزمنى أن أفترض أن الماهية لا ماهية . وهذا مستحيل ، فيستحيل أيضا كون الماهية مجمولة ويثبت نقيضه وهو : عدم جعل الماهية .

ولتوضيح هذا الاستدلال ينبغى أن نلاحظ الفرق بين أمرين :

١ — أن نشك فى الجاعل ، أى نفترض عدمه بعد وجوده مثلا .

٢ — وأن نشك فى كون الماهية ماهية ، أى نفترض أن الماهية لا ماهية .

أما الشك الأول فقد يمكن قبوله لدى العقل بصورة أو بأخرى ، أما الشك الثانى فلا يمكن قبوله عقلا ، لأنه يستلزم اجتماع النقيضين . فإذا افترضت أنه الإنسانى مجمولة فعند شكى فى عدم جاعلها يلزمنى أن أحكم أن الإنسانى لا إنسانى وهذا واضح البطلان لأنه لا يمكن أن يشك فى أن

الإنسانية إنسانية وإن أمكن الشك في وجود الفاعل . قال شك في الإنسانية هو سلب الشيء عن نفسه وهو محال بداهة (١) .

### إجابة الإيجي :

إن دليل الفلاسفة يتركب من المقدمات التالية :

- ١ — لو كانت الإنسانية بجعل جاعل (مقدم)
- ٢ — لازم أن ترتفع الماهية عند تقدير ارتفاع الجاعل (تالي)
- ٣ — والتالي باطل لأن سلب الشيء عن نفسه محال (بطلان التالى)
- ٤ — فبطل ما أدى إليه وثبت نقيضه وهو : عدم الجعل (النتيجة)

والإيجي يوافق الفلاسفة على الخطوة الأولى والخطوة الثانية في الدليل ، لكنه يخالفهم في الخطوة الثالثة التى هى استحالة سلب الشيء عن نفسه ، وهنا يقول الإيجي : لا نسلم استحالاته ، فعنده أنه لا مانع من أن يسلب الشيء عن نفسه ، وأبسط دليل على ذلك — فيما يرى الإيجي — أن المعدوم دائما (أى : المطلق) مسلوب عن نفسه دائما (أى : باستمرار) ، وعلى ذلك فلا بأس عند الإيجي أن أفترض جعل الماهية ثم أفترض عدم الجاعل لأن الذى سيلازم إنما هو : ارتفاع الإنسانية — فى المثال — أى : عدمها بعد وجودها ، وهذا أمر جائز ولا غبار عليه من الناحية العقلية . كيف وقد تقرر أن صدق السالبة الخارجية لعدم موضوعها ، وأنه ليس أمر أمستحيلا ، وإنما المستحيل هو : الإيجاب المعدول كأن يقال : الإنسانية هى للإنسانية ، لأن الإيجاب المعدول يستلزم وجود الموضوع فى الخارج ومن هنا لا بد من الوقوع فى التناقض أى : سلب الشيء عن نفسه . أما القضية الأولى

(السالبة) فلا يترتب عليها الوقوع في التناقض لأنها تقتضى عدم موضوعها  
فى الخارج . بعبارة أخرى : إتنى حين أترض عدم الجاعل فإن الماهية  
ترفع كلية ، وبالتالي يمكننى أن أسلب عنها جميع المحمولات ، بل يمكننى أن  
أسلبها عن نفسها لأنها كموضوع فى القضية مرتفعة تماما ، وهذا هو المراد  
فما يقول الايجى لا ما غلط فيه الفلاسفة من أن اقراض عدم الجاعل يبقى  
الماهية متقرة فى الخارج مع ارتفاعها ، فهذا مما لاشك فى استحالة  
لكنه لا يستلزمه دليل الفلاسفة .. يقول الرازى : « الذى قاله من أنه  
يلزم منه عدم كون السواد سواداً عند تقدير عدم ذلك الغير فهو مغالطة ؛  
لأن الغير إذا لم يوجد لا نقول للسواد : إنه متحقق ويكون مع ذلك غير  
سواد ، بل نقول : إنه لا يتحقق السواد أصلا ، وذلك لا يلزم منه  
محال » (١) .

٤٢ - (الثانى أنها مجمولة مطلقا . إذ لو لم تكن الماهية مجمولة ارتفع  
المجمولية مطلقا ، لأن ما فرض كونه مجمولا من وجود أو موصوفية  
الماهية به فهو ماهية فى نفسه . والجواب : أن المجمعول هو : الوجود الخاص  
لا ماهية الوجود ) .

### استدلال الفريق الثانى :

يذهب الفلاسفة إلى أن الماهية فى ذاتها مجمولة ، وهى  
أثر لفاعل ، وأن الوجود ليس إلا نفس الماهية المجمولة . ودليلهم  
على ذلك :

أن الماهية لو لم تكن مجعولة لمسا، أمكن أن يتصور المجعولية لهذا، وهذا أمر لا يقول به الفلاسفة، وموضح دليل الإشراقيين: أن الفلاسفة حين رفضوا جعل الماهيات وأنكروا أثر الفاعل فيها قالوا: إن الجعل هو انضمام الوجود إلى الماهية، فالجعل هو عبارة عن اتصاف الماهية بالوجود، وهذا يعني أن الفلاسفة يعترفون بنوع من المجعولية هو: اتصاف الماهية بالوجود.

ودليل الإشراقيين يدور حول هذه النقطة، والدليل يسير كالآتي:

لو سلمنا مع الفلاسفة المشائين بأن الماهية لا تكون مجعولة لزم ألا تكون هناك مجعولية أصلاً بما في ذلك المجعولية التي قررناها المشاؤون وقالوا عنها: إنها اتصاف الماهية بالوجود، ذلك أن اتصاف الماهيا بالوجود هو في ذاته ماهية منطبقة على أفراد كثيرين، فإذا افترضنا عدم جعل الماهيات لم نستطع أن نقول: إن الاتصاف بالوجود (الذي هو ماهية) جعل، وبالتالي يلزم أن تكون الماهيات غير مجعولة وأن يكون اتصافها بالوجود ليس جعلاً كذلك، ومثل هذا التصور يؤدي في النهاية إلى استغناء الماهيات الممكنة في ذاتها وفي اتصافها بالوجود عن الجاهل وعن الفاعل. وهذا أمر يدهي البطلان.

### جواب الإيجي:

إن الجعل عند المشائين متعلق بالوجود الخاص بالماهية أي على هوية الوجود، وليس على ماهية الوجود. وإذا ذن فحلى النزاع بين الطرفين ليس متحداً؛ لأن المجعول عند الفلاسفة هو الوجود الخاص، ونقد الإشراقيين يتجه على ماهية الوجود أو على الوجود كماهية لا كهوية. أو على الوجود العام لا على الوجود الخاص، فلا يلزم الفلاسفة المشائين مارتبه الإشراقيون على هذا الاستدلال.

٢٤٩ - الفريق الثالث : المركبة مجعولة بخلاف البسيطة ، لأن شرط المجعولية الإمكان ، وأنه لا يعرض للبسيط ، فإنه نسبة لا تتصور إلا بين شيئين . والبسيط لاشيئين فيه . وقد اعترض بأنه لو صح لم تكن المركبات لمجعولة إذ ليس المركب إلا مجموع العناصر كما مر ، وأنه يفضى إلى نفي المجعولية بالكلية ، لا يقال : المجمعول انضمامها أو وجودها لانا نقول : ذلك أيضاً له ماهية ، فهي إما بسيطة فلا تكون مجعولة أو مركبة فيعود الكلام . والحل : أن البسيط له ماهية ووجود ، قلعل الإمكان يعرض للماهية بالنسبة إلى الوجود .

### الفريق الثالث :

يرى أن الماهية المركبة هي الماهية المجعولة فقط ، لأن الماهية المركبة ماهية ممكنة ، والممكن محتاج ، والحاجة مجعول . فالتركيب يستلزم الإمكان ، والإمكان يستلزم الاحتياج ، والاحتياج يستلزم الجعل ، وبعبارة أخرى : لا بد أن يكون المجمعول ممكناً ، والعكس صحيح ، أى : أن الذى لا يقبل الإمكان لا يقبل الجعل ، ومن هنا كانت الماهية المركبة مجعولة لأنها ممكنة ، ومن هنا أيضاً كانت الماهية البسيطة غير مجعولة لأن الإمكان لا يعرض لها ، إذ الإمكان نسبة تتصور بين أمرين ، والماهية البسيطة لا يمكن أن يتصور فيها أمران وإلا لما صح انضمامها بالبساطة ، وعلى ذلك فالماهية البسيطة لا تقبل الإمكان وبالتالي لا تقبل الجعل ، لأن الإمكان شرط المجعولية .

ويصور الرازى وجهة نظر هذا الفريق فيقول :

• إذا حكمنا بالإمكان فلا بد هناك من محكوم عليه ومن محكوم به ، ويستحيل أن يكون المرجع بهما إلى شيء واحد ، لأن الشيء لا ينسب إلى نفسه ، وبتقدير إمكان ذلك لم يكن ذلك الانتساب ممكناً التوال ، فعلينا

بهذا أن الإمكان لا يعرض للماهيات البسيطة أصلاً فاستحال احتياجها إلى الأسباب .

وهنا يذكر الإيجي اعتراضاً قليل على هذه التفرقة بين الماهية المركبة والبسيطة ، ملخصه : إذا كنتم تقولون بأن البسائط غير مجعولة فيلزمكم أن تعترفوا بأن المركبات غير مجعولة كذلك ، لأن المركبات ليست إلا مجموع البسائط ، وهذا يؤدي في النهاية إلى أن الماهية غير مجعولة مطلقاً أى سواء كانت مركبة أو كانت بسيطة (١) .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض :

بأنه يمكن التفرقة بين الماهية المركبة والبسيطة في الجمل بأن يقال : إن الجمل في المركبة هو انضمام البسائط التي تتركب منها هذه الماهية ، أو أن الجمل هو وجود الماهية المركبة من البسائط اللامجعولة .

والإيجي يرفض هذه الإجابة :

لأن الانضمام أو الوجود هو أيضاً له ماهية ، ونقول فيه ما قلناه سابقاً : هل ماهية الانضمام - أو الوجود - بسيطة فتكون غير مجعولة ؟ أو هي مركبة فتكون مركبة من بسائط غير مجعولة ، ويلزم عليه ألا تكون الماهية المركبة مجعولة ؟ ويؤول الأمر إلى عدم جعل الماهيات سواء كانت مركبة أو كانت بسيطة .



## أما الإجابة التي يرتضيها الإيجي :

فهي تلك التي تهدف إلى إثبات الإمكان للماهية البسيطة ، لأنه متى أمكن تصور الإمكان في الماهية البسيطة أمكن تصور الجعل فيها سواء بصواء ، ومن هنا حاول الإيجي أن يضيف الإمكان إلى الماهية البسيطة ، وقد اعتمد في هذه المحاولة على إثبات إمكان التفرقة في الشيء البسيط بين ماهية ووجود ، فما لاشك فيه أن الماهية البسيطة هي ماهية ووجود ، وإذن فبين الماهية والوجود إمكان ، أي إمكان أن تتصف الماهية به ، لأن الوجود يفرض للماهية البسيطة ، ومن هنا قال الإيجي : د فلعل الإمكان يعرض للماهية بالنسبة إلى الوجود ، وهذا يعني أن الإمكان في البسائط نسبة بين شيئين لا بين جزئين ، وبهذا تسلم البسائط من التركيب ويعرض لها في ذات الوقت مفهوم الإمكان وهذا أيضا يمكن للإيجي أن يقول : إن الماهية البسيطة مادام قد عرض لها الإمكان فهي مجعولة . ورد الإيجي هذا رد قوى على القائلين بجعل الماهيا المركبة دون الماهيا البسيطة .

## تقديم الخلاف :

يكشف الإيجي بنظرة فاقية أن سبب الخلاف في جعل الماهيات أو لاجعلها يرجع إلى أن كل فريق قد نظر إلى المشكلة من زاوية خاصة لم ينظر منها الفريق الآخر ، ولقد ترتب على هذا الاختلاف في تناول المشكلة اختلاف في النتائج ، وهو اختلاف تمكن إزالته إذا غيرنا نقطة البداية في هذا الموضوع بحيث تتلاقى وجهات النظر كلها عند نقطة تجمع بينها في نتيجة واحدة . والإيجي يرى أن هذه المسألة من المداحض ، وأن طبيعتها لا تبعث هكذا بحثا متجزئا ، وإنما يجب أن يكون البحث فيها بحثا شاملا لكل الأبعاد العقلية الواردة في هذا الموضوع . والمنطلق الذي يجب أن تبدأ منه دراسة

« جعل الماهيات ، ليس هو : هل الماهية مجمولة أو غير مجمولة ؟ ، إن هذا السؤال بوضعه هكذا خطأ ، وإن أية إجابة عنه سوف تكون إجابة جزئية تقول شيئاً وتقصت عن أشياء . والخطأ في هذا التساؤل أنه قد اعتبر الماهية بمفهوم واحد فقط هو مجرد معنى ماهية فقط ، ثم بدأ يتساءل عن إمكان جعلها أو عدم إمكانه ، مع أن الماهية لها عدة اعتبارات ، وكل اعتبار له أحكام قد تتناقض مع أحكام الاعتبار الآخر ، وإذن فالإجابة عن هذا السؤال دون الانتباه إلى الاعتبارات المتعارضة لابد أن تكون مضطربة إلى حد بعيد .

أما منطلق الإيجي في بحث هذه القضية فهو هذه التفرقة الأساسية التي قررناها الفلاسفة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي وقبل قول الماهية — في ذاتها — لهُذين الوجودين أو عدم قبولها . ومن هذا المنطلق الاسامي لا يمكن أن يكون الحديث عن الماهية حديثاً عن ماهية واحدة أو ماهية باعتبار واحد ، بل عن ماهية باعتبارات متعددة .

— فقد يكون الحديث عن الماهية باعتبارها وجوداً ذهنياً .

— أو باعتبارها وجودات خارجية أو هويات خارجية .

— أو باعتبارها أمراً مطلقاً أهم من كونها وجوداً ذهنياً أو هوية خارجية .

وإذن فالأمور التي تعرض للماهية والتي من بينها : كونها مجمولة أو غير مجمولة ، تخضع لهذه الاعتبارات الأساسية ، وينظر إليها هي الأخرى من زوايا ثلاث :

١ - ما تعرض للماهية باعتبار مطلق ، أي لا باعتبار أنها وجود ذهني أو وجود خاص خارجي (هوية) ، بل بقصاع النظر عن كل ذلك ، مثل عروض

مفهوم الزوجية للماهية الأربعة ، فهذه الزوجية أمر لازم للأربعة سواء فرضنا الأربعة ماهية ذهنية أى : مجرد صورة عقلية ، أو فرضناها موجوداً خارجياً ، ولذلك لا يمكن أن أتصور الأربعة خالية عن هذا العارض لا ذهناً ولا خارجاً ، وإلا كانت النتيجة الوقوع في التناقض المستحيل .

٢ — ما يعرض للماهية باعتبارها وجوداً خارجياً فقط مثل عروض التناهي والحدوث للجسم خارجاً ، ومثل هذا العارض إنما يلزم معروضه حين يكون هذا المعروض موجوداً خارجياً فقط ، أما إذا كان ماهية عقلية فلا يلزم هذا العارض ، ولذلك لم يكن من التناقض في شيء أن أتصور في ذهنى جسماً غير متناه أو غير حادث ، لأن التناهي أو الحدوث لا يلزم هذه الماهية العقلية أو لا يعرض لها حين تكون ماهية عقلية أو حين تكون وجوداً ذهنياً ، فليس بينهما علاقة لزوم يؤدي ردهما إلى الوقوع في التناقض .

٣ — ما يعرض للماهية باعتبارها وجوداً ذهنياً فقط مثل معاني : الذاتية - العرضية - الكلية - الجزئية إلى آخر هذه المعقولات الثانية التي تعرض للأشياء ذهناً فقط لا خارجاً ، لأنها في الخارج لا تتمثل في وجودات أو هويات شخصية .

وبناء على هذه الاعتبارات المتخالفة يقول الإيجي : إن الفلاسفة حين يقررون أن الماهية غير مجعولة بقصدون الماهية بالاعتبار المطلق ، لأن الجمل إذا كان هو الوجود فالماهية من حيث هي ليست أمراً خارجياً وبالتالي فالوجود لا يكون عارضاً لها فهي غير مجعولة . ولذلك يمكن تصور أنفسان غير مجعول ولا يترتب على هذا التصور الوقوع في التناقض . فالحاجة إلى الوجود أو عروض الوجود لا يتصور لهذه الماهية بهذا

الاعتبار وإنما يتصور حين تكون الماهية هويات خارجية . والذين قالوا  
بمجمولية الماهية مطلقا يقصدون هذه الهويات الخارجية لا الماهيا الفعلية ،  
لأن الماهيا إذا كانت ممكنة فالاحتياج عارض لها وبالتالي يكون الوجود  
عارضاً كذلك سواء فسرنا الجعل بالاحتياج إلى الفاعل الموجد أو فسرناه  
بالاحتياج إلى الجزء المقوم . ولا شك أن الماهيا الممكنة لكي تنقرر وتثبت  
خارجاً فلا بد من أثر الفاعل فيها بالوجود ، وذلك إذا ما استثنينا فلسفة  
المعتزلة في تقرر المعدومات بذواتها دون احتياج في هذا التقرر . أو الثبوت -  
إلى فاعل أو مؤثر خارجي . وكذلك الذين قالوا بجعل الماهية المركبة دون  
البسيطة إنما يقصدون أن الاحتياج إلى الغير عارض للماهية المركبة بإطلاق  
مع قطع النظر عن وجودها أو لا وجودها ، لأن الاحتياج إلى الجزء المقوم  
لا بد من عروضة لماهية المركب من حيث هو هو ، لحيثما تصورت المركب  
تصورت معه هذا اللازم الذي هو الاحتياج إلى الغير ، وإذا كانت  
الماهية البسيطة لا تركيب فيها فلا يعرضها هذا اللازم الذي عرض للماهية  
المركبة .

وإذن فالشكل متفق على أن الماهية حين تكون هوية خارجية موجودة  
فهي مجموعة ما في ذلك ريب ، وأن القول بالجعل وبعدم الجعل لا يرد على  
معنى واحد ، بل يرد على معان مختلفة وباعتبارات متعددة ، وأن النتائج  
التي ترتبت على كل ذلك إذا نظر إليها هذه النظرة كانت كلها حقا لا مريبة  
فيه . يقول التفاتاني : ... والأقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو أن  
المجمولية قد يراد بها الاحتياج إلى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج إلى الغير  
على إما بعم الجزء وكلاهما بالنسبة إلى الممكن من العوارض ، والعوارض  
منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الأربعة . ومنها ما يكون من  
من لوازم الهوية كتناهى الجسيم وحدوثة . فن قال بمجمولية الماهية مطلقا  
أي بسيطة كانت أو مركبة أراد أن المجمولية تعرض للماهية في الجملة ، أهى

الماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة..... ومن قال بعدم جعلية الماهية  
أصلاً أراد أن الاحتياج إلى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من  
عوارض الهوية . ومن فرق بين المركبة والبسيطة أراد أن الاحتياج إلى  
الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وإن اشتركا في الاحتياج إلى  
الفاعل بالنظر إلى الهوية . هذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى (١) .

• • •



## كلمة ختامية

وبعد ، فتمكتني من الدراسة النصية لمباحث الماهية بهذا القدر الذي يمثل المعجلات العقلية في هذا الموضوع ، ونعتقد أن النصوص الأخرى الباقية في مبحث الماهية هي أدنى إلى أبحاث المنطق منها إلى أبحاث علم الكلام . وفي الخية أن نتابع بقية أبحاث الأمور العامة في دراسة لاحقة وتالية لهذه الدراسة — إن شاء الله — ، وبمنهج دراسي لا نلتزم فيه بالتقيد بعرض النصوص وتقييمها والدوران معها فأصيلاً وتفريفاً واعترافاً ورداً ، ولكن نلتزم فيه بتقديم المذهب الكلامي أو المذهب الفلسفي في صورة أظهر على القارئ من تلك التي قدمناها في هذا البحث .

والله من وراء القصد ، وله الحمد أولاً وأخيراً .

الطبعة الأولى : ١٩٨٠ م .

## مراجع الدراسة

- ١ - ابن سينا : الصفاء : الإلهيات .
- ٢ - النوائى (جلال الدين) : شرح العقائد الفقهية مع حواش  
للكنيزى والمرجاني والخلخالى .
- ٣ - الرازى (فخر الدين) : - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ! .  
- المباحث المشرقية .  
- شرح الإشارات .
- ٤ - الإيجى (عبد الدين) : كتاب المواقف فى علم الكلام مع شرح  
المرجاني وحواشيه .
- ٥ - التفتازانى (سعد الدين) : شرح المقاصد .
- ٦ - الشيرازى (صدر الدين) تعليقات على إلهيات الصفاء لابن سينا .



القضية المرجبة ، لأن الموضوع قبل أن يحكم عليه بحكم ثبوت في المحمول يجب أن افرضه موجوداً في نفسه وإلا لما ساغ الحكم عليه تفياً ولا إثباتاً .

لكن وجود هذا الموضوع قد يكون :

١ — في الذهن فقط ، مثل مفهوم اجتماع النقيضين أو مثل التصورات التي لا تتحقق في الخارج ، والتي يمثل لها عادة ببحر من رقيق ... إلخ .  
والقضية بهذا الاعتبار تسمى «ذهنية» .

٢ — أو في الخارج ، ولكن يلاحظ في الحكم هذه الأفراد المخصوصة الموجودة خارجاً المتحققة بالفعل . وتسمى القضية بهذا الاعتبار «خارجية» .

٣ — أو في نفس الأمر فيكون الحكم منسجماً على أفراد هذا الموضوع الموجود في الخارج فعلاً ، كما يمكن أن ينسحب الحكم على الأفراد المقدرة الوجود كذلك ، أي : الأفراد التي لا يكون لها وجود خارجي حقيقي وإنما يمكن أن تكون مقدرة الوجود ، وبعبارة أوضح ، ما وجد من الأفراد ، وما يصح أن يوجد ، وإن كان معدوماً خارجاً . والقضية بهذا الاعتبار الأخير تسمى «حقيقية» .

هذه القضية الحقيقية قد يكون موضوعها غير موجود في الخارج مثل : كل عنقاء طائر ، أو مثل : الممتنع معدوم ، فلو لا الوجود الذهني لما أمكن الحكم في القضية الحقيقية ، لأن الموضوع غير موجود خارجاً ، فلو كان غير موجود ذهنياً أيضاً لما أمكن الحكم ، وحقيقة الأمر غير ذلك ، إذ الحكم يمكن في القضية الحقيقية ، فأنا حين أقول : الممتنع معدوم لا أريد من قولي هذا أن أثبت تمتعاً خارجياً حكمت عليه بأنه معدوم ، بل أريد منه أن الأفراد التي نغفلها من مفهوم «ممتنع» هي من الأفراد المعقولة من مفهوم «معدوم» ،

٧٤٤ / ١٣٦٤ هـ

مستحقان و مستحقين

٢ — معنى النظر ، وأقسامه ، وبيان النظر الصحيح الذى يفيد العلم ،  
والنظر الفاسد الذى لا يفيد شيئاً ذا قيمة فى عالم المعرفة .

٣ — البحث فى الدليل الذى يفيد المعرفة اليقينية ، والدليل الذى يفيد  
المعرفة الظنية ، وأقسام الاستدلال من : قياس واستقراء وتمثيل ، ثم البحث  
فى الدليل النقلى وهل يفيد اليقين أولاً يفيد .

### الموقف الثانى :

ويتناول ما يسمى بالأمور العامة ، وهى أمور تعم أقسام الموجود  
بإطلاق ولا تختص بقسم واحد بعينه مثل مفهوم : الوجود — الماهية —  
الوجوب والإمكان — الوحدة والكثرة — العلة والمعلول .

### الموقف الثالث :

ويبحث فى الأعراض وأحكامها وأحوالها مثل : الكم — الكيف —  
النسبة — الإضافة .

### الموقف الرابع :

وهو يبحث فى الجوهر وأقسامه مثل : الجسم بوجه عام — الجسم  
المركب — الجسم البسيط — كما يتناول أبحاثاً أخرى مثل : النفس البشرية ،  
النفوس الفلكية ، العقل .

